

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O SENTIDO DA CIÊNCIA EM HEIDEGGER NA DÉCADA 1920: O PROBLEMA
DA MUDANÇA NA COMPREENSÃO DE SER EM *SER E TEMPO*

MURILO LUIZ MILEK

CURITIBA
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

MURILO LUIZ MILEK

O SENTIDO DA CIÊNCIA EM HEIDEGGER NA DÉCADA 1920: O PROBLEMA
DA MUDANÇA NA COMPREENSÃO DE SER EM *SER E TEMPO*

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências da Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA
2017



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 148 de 2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

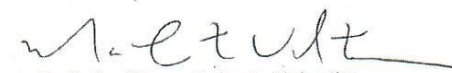
Ao vigésimo terceiro dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE), Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Murilo Luiz Milek "**O sentido da ciência em Heidegger na década 1920: O problema da mudança na compreensão de ser em SER E TEMPO.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. Marco Antonio Valentim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.


OBS: Defesa realizada via Skype com o membro externo, citado abaixo.


Curitiba, 23 de fevereiro de 2016.


Aurea Junglos

Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR


Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto
Primeiro examinador
USP


Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
Segundo examinador
UFPR



RESUMO

Investigaremos a filosofia heideggeriana na década de 1920, com ênfase no questionamento do autor sobre a ciência, principalmente em duas de suas obras da época: *Introdução à Investigação Fenomenológica* e *Ser e Tempo*. Tentaremos mostrar como a crítica à concepção de verdade como certeza da representação e do conhecimento reconhecido se articula com o *conceito existencial* de ciência e o problema na mudança na compreensão-de-ser, característica do projeto físico matemático da natureza; por fim, procuraremos apontar para desenvolvimentos posteriores da questão na obra de Heidegger. Para tal, deveremos, primeiramente, mostrar como a questão heideggeriana sobre o sentido da ciência se posiciona frente à história da filosofia, no que concerne à fundamentação da fenomenologia, principalmente através do diálogo que o autor trava com a tradição moderna representada por Husserl e Descartes, e investigar o lugar da ciência no projeto heideggeriano, através de um levantamento das estruturas da analítica de *Ser e Tempo* necessárias à interpretação da ciência a partir da existência.

Palavras-chave: Fenomenologia, Ciência, Husserl, Compreensão, Existência.

ABSTRACT

This work intend to investigate Heidegger's philosophy in the 1920s, with emphasis on the author's questioning of science, especially in two of his works of the period: *Introduction to Phenomenological Research* and *Being and Time*. We will try to show how criticism of the conception of truth as certainty of representation and recognized knowledge is articulated with the existential concept of science and the problem in the change of comprehension-of-being, characteristic of mathematical physical design of nature; Finally, we try to point to further development of the issue in the work of Heidegger. To do this, we must first show how Heidegger's question about the meaning of science face the history of philosophy, concerning the foundation of phenomenology, especially through the dialogue that the author leads with modern tradition represented by Husserl and Descartes and to investigate the place of science in Heidegger's project, through a survey of analytical structures of *Being and Time*, necessary to the interpretation of science from existence.

Keywords: Phenomenology, science, Husserl, understanding, Existence.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, pela atenciosa e pacienciosa orientação desde a graduação.

Aos membros da banca, Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Capello e Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto, pela leitura e pelo debate determinantes para a revisão e continuidade deste trabalho.

Aos membros da qualificação, Prof. Dr. Leandro Neves Cardim e Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior, pelas críticas e motivação para continuar.

À Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia e a Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES, por possibilitarem a execução da dissertação burocrática e financeiramente.

A todos os amigos que, sabendo ou não, sempre contribuíram para o desenvolvimento das ideias contidas neste texto.

Aos membros do GEsPBC, que diretamente não contribuíram em nada com este trabalho, mas indiretamente foram fundamentais para a manutenção de um mínimo de sanidade nestes tempos insanos em que vivemos.

Aos “irmãos Luz”, Eloy e Arlindo, pela revisão; imagino que não tenha sido fácil...

Aos meus irmãos, Thales e Diego, que, mesmo no mais das vezes me servindo de mau exemplo, contribuíram fundamentalmente na minha vida.

Aos meus pais, Ivone e Sérgio, por tudo. Sem a formação, amor, apoio e, principalmente, sem o exemplo de vocês, nada disso seria possível. Obrigado! Este trabalho é dedicado a vocês!

À minha esposa, pelo companheirismo, paciência e lucidez que me fazem acreditar que tudo possível. E à minha filhota do coração, que todos os dias me motiva a continuar com sua alegria e inteligência brilhantes. Camila e Lorena, com amor, este trabalho também é dedicado a vocês!

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 CAPÍTULO I: A CIÊNCIA COMO PRECONCEITO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL	18
2. 1 HUSSERL.....	18
2. 1. 1 CONSCIÊNCIA COMO CAMPO TEMÁTICO DA FENOMENOLOGIA.....	18
2. 1. 2 PREOCUPAÇÃO E CONHECIMENTO RECONHECIDO	20
2. 1. 3 HUSSERL E O NATURALISMO.....	23
2. 1. 4 NATURALISMO E CONHECIMENTO RECONHECIDO.....	25
2. 1. 5 HISTÓRIA E COMPORTAMENTO TEÓRICO	29
2. 1. 6 TEMPORALIDADE COMO <i>PONTO CEGO</i> DO OLHAR DE HUSSERL	30
2. 2 DESCARTES.....	35
2. 2. 1 A PRIMAZIA DO CONHECIMENTO RECONHECIDO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	35
2. 2. 2 CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO RECONHECIDO E A IDEIA DE CIÊNCIA EM DESCARTES.....	39
2.2.3 COMPREENSÃO DE SER COMO “ <i>RES</i> ”	41
2.2.4 O <i>COGITO</i> COMO FUNDAMENTO DO COMPORTAMENTO TEÓRICO.	43
2.3 HUSSERL E DESCARTES	44
2.3.1 DISTINÇÕES ENTRE HUSSERL E DESCARTES.....	44
2.3.2 HUSSERL <i>COM</i> DESCARTES: A FENOMENOLOGIA <i>NÃO-FENOMENOLÓGICA</i>	48
2.3.3 PRENÚNCIO DE <i>SER E TEMPO</i>	52
3 CAPÍTULO II: CIÊNCIA EM SER E TEMPO: O PROBLEMA DA MUDANÇA DA COMPREENSÃO PRÉVIA DE SER	55
3. 1 SER E TEMPO	55
3. 1. 2 A CIÊNCIA E A DIMENSÃO CONCRETA DA QUESTÃO DO SER	55
3. 2 A IMPOSSIBILIDADE DE ACESSO AO SER PELAS CIÊNCIAS POSITIVAS	60
3. 3 O CONHECIMENTO COMO MODO-DE-SER DERIVADO.....	63
3. 4 MUNDO, UTILIZABILIDADE E SUBSISTÊNCIA	66
3.5 MUNDIDADE DO MUNDO	70

3. 6 COMPREENSÃO E CIÊNCIA	72
3. 7 O PROBLEMA DA REALIDADE, COMO PROBLEMA DO “MUNDO EXTERIOR”	76
3.8 DECADÊNCIA.....	80
3. 9 TEMPORALIDADE.....	82
3.10 A TEMPORALIDADE DO DECAIR E DO COMPREENDER	87
3.11 O CONCEITO EXISTENCIÁRIO DE CIÊNCIA E O PROBLEMA DA MUDANÇA NA COMPREENSÃO PRÉVIA DE SER	88
4 CONCLUSÃO.....	96
BIBLIOGRAFIA	106

1 INTRODUÇÃO

No presente texto, procuraremos investigar o sentido de *ciência* na obra de Martin Heidegger, especificamente, no modo como o autor o constrói na década de 1920. Tentaremos levantar questões sobre uma possível tensão no pensamento do autor a partir do problema da mudança da compreensão prévia de ser em *Ser e Tempo* e, dessa forma, mostrar, por fim, indicativos sobre como a questão se desdobrará na sequência do pensamento do autor. A primeira consideração a se fazer é sobre a dificuldade em se trabalhar as questões relativas à ciência na obra de Martin Heidegger, especialmente na época em questão. Um dos aspectos dessa dificuldade se dá pelo fato de não haver, na obra do autor, nenhuma ideia, ou conceito, ou qualquer discurso fechado sobre a ciência, pois não é possível identificar uma imagem definitiva do que seria a ciência para o autor, isto é, não há algo como um *eidos* da ciência até aqui; tampouco um conceito claro do que seria, *em definitivo*, a ciência. Isso pode ser interpretado como uma consequência da falência do projeto da ontologia fundamental, que com o seu não acabamento, deixa aberto o horizonte discursivo do autor. A partir desse ponto, o que podemos fazer é mostrar o aprofundamento que o tema vai recebendo gradualmente em Heidegger e, por isso, acredito que seja exatamente o termo *tema* o mais adequado para tratar das questões relativas à ciência em Heidegger. Nesse sentido, observamos que o autor *se propõe a falar por diversas vezes* da ciência; ora tematizando-a de forma explícita, como no curso, de 1929, *Introdução à Filosofia*, ora como tema transversal a outras investigações, como em *Ser e Tempo*, de 1927, e na preleção *Introdução à Investigação Fenomenológica*, de 1924.

Para começar, seria válido o exercício de situar a ciência no seguinte quadro geral de temáticas da obra heideggeriana: a ciência seria um caso particular de um questionamento maior que é o questionamento da própria razão que, por sua vez, é parte da análise da modernidade filosófica feita por Heidegger. Dessa forma, podemos ver o quadro no qual a ciência se situa na obra heideggeriana. Nesse sentido, eu gostaria de reafirmar que o nosso trabalho se aterá, na medida do possível, ao tema da ciência, de tal forma que ainda não nos colocamos questões estruturais com relação à modernidade e à razão. Por ora, com relação a esses dois pontos, podemos dizer, primeiro, com relação à modernidade filosófica: temos consciência que ela restará como tema latente a todo o trabalho, porém, ficamos com o imperativo de que a modernidade, inaugurada

por Descartes, seria a época máxima do esquecimento do ser, ainda rasamente interpretado como o esquecimento da busca pelo sentido geral das coisas em prol da busca por sua substância, isto é, época em que se assume o modelo científico de pensamento para além dos limites da própria ciência positiva. Com relação ao outro ponto do quadro, a razão, ou bem podemos considerá-la como mera razão calculadora e a deixarmos de lado como a “*mais tenaz rival do pensamento*” (HEIDEGGER, 2003, p. 526), ou então destinar a ela questões as mais essenciais, principalmente com relação ao seu *direito conquistado* de ser uma espécie de *validadora universal* de discursos. Assim, para Heidegger o que está em jogo é: ou deixar a razão de lado, enquanto mera razão calculadora, para produzir um novo modo de pensar, ou então colocar à razão, enquanto acontecimento histórico do homem, os mais radicais questionamentos e, assim, colocá-la no centro da reflexão para, novamente, produzir um novo modo de pensar. Dessa forma, podemos ver que, para Heidegger, esta é a preocupação central: a necessidade de um modo novo de pensamento. Nesse sentido, assumimos que: “Compreender o desdobramento moderno da ciência é do mesmo modo compreender o próprio sentido da modernidade” (DUBOIS, 2005, p. 121).

Nos textos da década de 1920, notamos, quando comparamos alguns de seus primeiros textos (até 1924) com seus últimos (1929), uma tensão entre os posicionamentos do próprio autor frente à questão do conhecimento científico. O autor começa a década de forma muito mais crítica com relação à ciência do que a termina. Vejamos tal situação:

Cientificidade quer dizer imposição para todas as inteligências; a preocupação por ela é a preocupação *por uma evidente imposição universal*. O característico nessa autointerpretação se encontra em que *o que* deve ser conhecido nesse conhecimento, é, desde o princípio, secundário. À preocupação lhe interessa primeiramente *fundar qualquer modo possível de conhecimento absolutamente impositivo*. (...) Nisso se funda o fato de que “às coisas elas mesmas” já não possa querer dizer aqui: trazer diante da mente as coisas livremente, por si mesmas, antes de um específico modo de perguntar, mas que quer dizer: deixar que venha a nosso encontro, *dentro da problemática prefigurada de um modo totalmente específico*, aquilo sobre o que se pergunta (HEIDEGGER, 2008a, p. 109).

Tornar manifesto o ente ou a coisa mesma é um caráter do conhecimento científico. No entanto, isso não constitui o único caráter nem tão pouco o mais originário. Ao contrário, constitui apenas aquele que primeiramente salta aos olhos e do qual convém então partir-se tendo em vista a meta de nossa caracterização. Todavia, é um erro ver nisso apenas a essência do conhecimento. O conhecimento do ente em si, assim como o conhecimento das leis que perpassam o ente, possui uma fundamentação mais profunda, uma fundamentação na transcendência (HEIDEGGER, 2008b, p. 396).

Primeiramente, em 1924, o conhecimento científico é colocado como uma barreira ao conhecimento das *coisas elas mesmas*, para, em 1929, ser dado como caráter “que primeiramente salta aos olhos”, do conhecimento científico, o poder tornar manifesto a coisa mesma. Ao colocarmos esse contraste, é necessário fazer uma ressalva sobre o limite de nosso trabalho: nele, mostraremos o que acreditamos ser o fundamento dessa mudança de abordagem por parte de Heidegger, que seria um problema a respeito da derivação do comportamento teórico, que surgirá em nossa interpretação de *Ser e Tempo*. O texto de 1929, *Introdução à Filosofia*, não será detidamente analisado, constando apenas em nossa conclusão, como indicação dos caminhos posteriores a *Ser e Tempo*. Caberia, sem dúvida, pelo menos, um capítulo todo dedicado à análise e interpretação do texto do curso de 1929, porém, esse plano inicial teve de ser modificado para nos determos mais no problema surgido em *Ser e Tempo*.

Apesar dessa ressalva, podemos ter de início, pelo menos, esse contraste à vista. Então, do choque das noções aparentemente conflitantes desses textos, tentaremos, posteriormente, remontar o caminho que o autor percorre para tentarmos esclarecer os termos do conflito, dando especial atenção a *Ser e Tempo*, em que acreditamos existir um ponto problemático com relação à ciência, que pode ser a origem da mudança de discurso de Heidegger, cristalizada em 1929. Nossa hipótese interpretativa é a de que o *aprofundamento* da posição de Heidegger – de 1924 – sobre a ciência, em *Ser e Tempo*, em 1927, pode ter levado a uma mudança de posição do autor com relação à ciência – e, por que não, em relação também a Husserl –, expressa em *Introdução à Filosofia*, de 1929. Mudança esta que seria fruto da tentativa de Heidegger em resolver o problema que surge para a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

Os textos podem ser facilmente relacionados: todos orbitam ao redor de *Ser e Tempo*: o de 1924 colocaria questões a serem aprofundadas em 1927; o de 1929 explicitaria melhor as posições de *Ser e Tempo*. Pois bem, com essa breve exposição da conexão entre os textos, fica claro que *Ser e Tempo* seria um monólito do pensamento heideggeriano da década de 1920. Sendo assim, as primeiras perguntas são: caso essa conexão com *Ser e Tempo* seja realmente intrínseca à obra do autor na década, como explicar essa aparente mudança de abordagem sobre a ciência? Haveria mais de uma essência da ciência em Heidegger, ou apenas modos distintos de abordar a mesma ciência? E mais: como se relaciona a ciência à ontologia pretendida por Heidegger?

Começaremos pelo texto *Introdução à Investigação Fenomenológica*. Nesse texto, Heidegger trava um diálogo com parte da história da filosofia, principalmente com as figuras de Husserl e Descartes, para entender como a consciência torna-se o principal tema da fenomenologia e da epistemologia da época e, por consequência, da filosofia. Ao tratar especificamente do ensaio de Husserl, *A Filosofia como Ciência de Rigor*, o autor nos diz:

A preocupação concreta que leva a desenvolver a consciência, como tal, em campo temático, a mantê-la e propô-la fundamentalmente como tema ulterior da filosofia é a preocupação pelo conhecimento reconhecido, sendo esse conhecimento reconhecido mostrado e mostrável a partir de um fundamento definitivamente assegurado. (...) Simultaneamente veremos os limites de nosso ensaio; ao nos restringirmos exclusivamente ao ensaio de Husserl não estamos em disposição de fazer cognoscível por que a consciência chegou a ser tema da filosofia (HEIDEGGER, 2008a, p.76).

Aqui Heidegger identifica que a consciência só se tornará objeto da fenomenologia de seu mestre porque este está comprometido em sua base com a *preocupação pelo conhecimento reconhecido*. Tal conhecimento é o modo como o autor se refere à tentativa de alcançar um conhecimento certo e seguro, capaz de fundamentar todas as ciências. Por isso, Heidegger reconhece o limite de seu texto, no que tange à obra de Husserl, e admite que somente pela análise desse ensaio não poderia mostrar como a preocupação pela certeza se revela como fundamento do campo temático “consciência”. Para dar conta de tal empreendimento o autor promoverá um retorno à filosofia de Descartes.

Heidegger ressalta a profunda ligação entre o pensamento de Descartes e a matemática; ele faz isso para mostrar como a regra geral de *clareza e distinção*, usada para julgar todo conhecimento como válido, conduz à matemática. A partir de então, a construção dos objetos possíveis e a cientificidade buscada por Descartes já estariam, de certa forma, na matematicidade. O rigor da matematicidade seria a exatidão do conhecimento. O problema, para Heidegger, seria que a aplicação dessa regra para a validação de todo conhecimento é uma má compreensão das possibilidades próprias da regra e da matemática, consequência da falta de um questionamento ontológico originário na base da regra. O autor não hesita em apontar tal procedimento como responsável pela desvalorização, e “desnaturação”, das ditas “ciências do espírito”, pelo menos até o século XIX, com atenção especial à história; o que se refletirá em Husserl, em sua crítica ao *historicismo*.

O método cartesiano não levaria em consideração as distintas esferas do ser; ele transforma a base da interpretação de diferentes entes, de diferentes regiões de ser, inclusive do ser-aí, em uma mesma região ou, no máximo, em duas regiões: a cientificamente explorável e a cientificamente não explorável. O que o discurso cartesiano visa fundamentar são ciências positivas; para tal, toma a ontologia antiga por base e tenta lançar um método que guie o conhecimento de forma segura para a verdade. O problema é que Descartes compreende a verdade, em tal empreendimento, segundo Heidegger, como certeza da representação, que é uma compreensão derivada de um conceito mais profundo de verdade, o de *desvelamento*. Tal certeza seria expressa nos juízos teóricos, isto é, na concordância entre intelecto e coisa. O que Heidegger observa é o fato de que, para que possa haver juízo, o ente sobre o qual se julga já deve ter sido revelado. Esse tipo de conhecimento teórico seria o que fundamentaria a ciência e seria, por sua vez, fundamentado pela preocupação pelo conhecimento reconhecido. Nessa preocupação, o que importa é sempre em primeiro o próprio conhecimento, esse precisa ser *assegurado* de si mesmo, antes de partir para o ente; dessa forma, aquilo que precisamente deve ser conhecido, o ente, é secundário. Assim, a preocupação pelo conhecimento reconhecido se interpõe entre as “coisas elas mesmas” e a mente, um método que guia o olhar para aquilo que pode ser colocado sob leis universalmente válidas, impositivamente. Husserl recairia nesse problema, o que faria de sua fenomenologia *não-fenomenológica* para Heidegger.

A ciência – caracterizada como conhecimento teórico composto por certeza e evidência, que tem como modelo a matemática e se fundamenta na preocupação pelo conhecimento reconhecido, portanto, ciência no sentido cartesiano – seria um tipo de conhecimento que, antes de tudo, impede um contato originário com os entes, pois interpõe um método, um tipo prévio especificamente determinado de perguntar e uma concepção derivada de verdade, entre o *ser-aí* e os entes, além de orientar todas as demais ciências por uma ciência específica, sem o determinado questionar ontológico necessário. Nesse sentido, um questionamento mais fundamental da história da filosofia e uma gênese de tal comportamento, que permite algo assim como a ciência, fazem-se necessários; é a necessidade da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* nesse percurso.

Porém, antes de passarmos a *Ser e Tempo*, é importante termos em vista que não pretendemos formar uma leitura sobre Husserl e Descartes, nem investigar até que ponto a leitura de Heidegger sobre estes autores é válida ou não. O nosso objeto de interesse ao abordar o texto de 1924 é, sim, ver o modo como a questão da ciência se

delineia no pensamento de Heidegger à época. Lembrando que, no texto do curso de 1924, Heidegger procede por um diálogo com a obra de Husserl e por uma interpretação da obra de Descartes, portanto, trata-se de uma discussão a respeito da fenomenologia e, como um dos temas específicos, também uma discussão a respeito da ciência, nessa perspectiva da história da filosofia. Assim, procederemos expondo as teses dos autores a partir da perspectiva de Heidegger, com o objetivo de tentar remontar o posicionamento de Heidegger nessa discussão; não nos preocuparemos em julgar o posicionamento de Heidegger, a partir de uma leitura husserliana e/ou cartesiana da questão. Não por acreditar não ser um trabalho produtivo, e que possivelmente não nos traria benefício, mas porque, neste momento, esse não será nosso objetivo. Por isso também, nosso trabalho se privará de emitir qualquer julgamento próprio a respeito das obras de Husserl e Descartes, concentrando-nos somente em remontar o ponto de vista de Heidegger, objetivo de nosso primeiro capítulo. Defendemos que Heidegger mantém tal posicionamento à época de *Ser e Tempo*, pelo menos até se deparar com o problema da derivação a que fizemos referência anteriormente.

A ciência entra em *Ser e Tempo* no §03, quando o autor relaciona a questão do ser à investigação concreta dos entes e mostra que o projeto de uma ontologia fundamental contém em si a ideia de uma fundamentação das pesquisas ônticas. Porém, é no §69 que Heidegger lança mão do que seria o conceito *existenciário*¹ de ciência:

Com a elaboração dos conceitos fundamentais do condutor entendimento-de-ser, determinam-se os fios condutores dos métodos, a estrutura da conceituação, a pertinente possibilidade de verdade e certeza, o modo de fundamentação e o modo de prova, o *modus* da vinculação e o modo da comunicação. O todo desses momentos constitui o pleno conceito existenciário de ciência (HEIDEGGER, 2012, pp. 983-985).

O fato que gostaríamos de chamar a atenção de início é para o atrelamento desse conceito à existência, isto é, como reflexo de um comportamento do ser-aí no mundo: a ciência, como pesquisa do subsistente, é um modo da existência, essência do ser-aí. Heidegger assinala que até agora (§69), ao tratar do comportamento teórico, “investigamos somente a mudança do ocupar-se que vê ao redor com o utilizável em pesquisa do subsistente encontrado no interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.

¹ Fausto Castilho inverte a tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, traduzindo *existenzial* por “existenciário”, e *existenziell* por “existencial”; manteremos a tradução de Castilho, não por julgar que ela seja melhor, mas porque trará menos conflitos no decorrer de nosso texto.

971). Tal mudança da ocupação é levada à explicitação nos §§14, 15 e 16 da obra. Pois bem, a ocupação é tomada por Heidegger como o *modo primário do ser-no-mundo se relacionar com os entes intramundanos*. Tal modo compreende os entes como instrumentos em uma totalidade *instrumental*, e o mundo como *conjuntura e significância*, e se caracteriza como trato absorvido num todo de referências, com vistas a uma obra, que não é necessariamente compreendido de forma explícita pelo ser-aí na facticidade, isto é, na lida cotidiana com os entes. Essa ocupação seria o modo-de-ser primário do ser-aí, como essencialmente ser-no-mundo, de se relacionar com os demais entes que não são conformes ao ser-aí. Por sua vez, o comportamento teórico surgiria da modificação da ocupação. Há, na existência, com a *ocupação-que-vê-ao-redor*, sem dúvida, uma precedência do ver; ao mesmo tempo, na história da filosofia também podemos observar tal precedência nas questões do conhecimento, com a concepção de *intuição*. Heidegger reconhece, portanto, tal precedência e mostra que o comportamento teórico se caracteriza por *uma mudança no modo de ver os entes*: não mais como, originariamente, *instrumentos* numa conjuntura de significância, mas como *subsistentes* localizados espaço-temporalmente. O que a ciência faz, como desenvolvimento de tal comportamento, é ver previamente os entes no seu caráter de subsistência, apoiada por uma conceituação ontológica específica. Vale assinalar, também, que no comportamento teórico os entes *mudam seu* sentido: não se trata mais de um instrumento específico para tratar de certa maneira com algo, mas sim de um corpo extenso com *a massa X, no lugar Y e no tempo T*, o que pode ser dito de qualquer ente por si subsistente, independente do mundo e do ser-aí. O comportamento teórico passa a ver todos os entes, e a totalidade do ente, dessa forma, como *objeto*; e a singularidade enquanto tal se obscurece, na forma sujeito-objeto.

O decisivo no §69 é que, no comportamento teórico, como modo-de-ser do ser-aí em que os entes são vistos previamente como subsistentes “sem sentido”, o entendimento-de-ser, diz Heidegger, “transmudou-se” (*hat umgeschlagen*), isto é, a ciência, como desenvolvimento do comportamento teórico, é capaz de provocar uma mudança no entendimento-de-ser. O que isso significa? Seria tal *transmudar* ôntico ou ontológico? Isto é, será que é o cientista em seu laboratório, ou é o filósofo fundamentador da ciência em seu trabalho, que muda o modo como compreendemos previamente o ser? Ou será que essas existências, esses ser-aí, são determinadas pela história do ser, dos quais são apenas expressões que tornam manifesta essa mudança no entendimento-de-ser que os atravessa? Em *Ser e Tempo* temos um relativo silêncio em

relação à última pergunta e fortes indícios de uma resposta positiva à segunda. Quando Heidegger diz que “a tematização modifica e articula o entendimento-de-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 987) – sendo a tematização, em conjunto: o próprio entendimento-de-ser, o domínio-de-coisa delimitado por ele e o prévio estabelecimento da conceituação adequada à investigação do ente – e atrela essa ação ao ser-aí como *ente tematizador*, ele coloca no escopo da analítica existenciária, como não poderia deixar de ser, esse poder modificador do entendimento-de-ser.

Vale ressaltar que, no segundo capítulo, cujo tema é *Ser e Tempo*, e o objetivo é mostrar que a mudança na compreensão de ser é problemática e que tal problema pode ser visto a partir da análise da questão da ciência, procederemos de forma distinta de nosso primeiro capítulo. Percorreremos o texto, seguindo o caminho apontado pelo autor, ressaltando as estruturas liberadas na analítica existenciária, que seriam necessárias à compreensão do *conceito existenciário de ciência* e, também, para que pudéssemos ver a gênese do comportamento teórico. Não nos furtaremos a, sempre que necessário, comentar e interpretar passagens do texto, sempre com vistas a fundamentar o caminho para a compreensão do problema na derivação do comportamento teórico, que acreditamos existir em *Ser e Tempo*, e que pode ser visto como fundamento da mudança de abordagem de Heidegger a respeito da ciência em textos posteriores. Vale lembrar também que, diferentemente do texto do curso de 1924 – em que Heidegger está comentando e avaliando outros autores, com vistas a esclarecer a fenomenologia, em diálogo com a história da filosofia –, em *Ser e Tempo*, apesar de também ser possível ver tais características, trata-se de um momento mais fundamentalmente positivo de Heidegger, em que ele lança os pressupostos de sua própria filosofia, a partir dos quais aprofundará seus posicionamentos anteriores.

Porém, a elucidação completa da relação entre existência e ciência, isto é, “a plena interpretação existenciária da ciência” (HEIDEGGER, 2012, p. 969), “somente pode [poderia] ser levada a cabo quando, a partir da temporalidade da existência, se tenha elucidado o *sentido de ser e a conexão entre ser e verdade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 969); tarefa indicada na primeira parte de *Ser e Tempo* e que seria finalizada na terceira, e não lançada, parte da obra. O que de certa forma indica o porquê de a segunda questão proposta mais acima parecer ser a questão que anima textos mais tardios, como *A Época da Imagem de Mundo*, e também de podermos encontrar certa formulação já em 1928-29, em *Introdução à Filosofia* e *Que é Metafísica*? Finalizaremos nosso trabalho indicando, em nossa conclusão, como a questão da ciência

se desenvolve nesses textos e como o problema, por nós indicado em *Ser e Tempo*, pode ser o fundamento da mudança de posicionamento a que nos referimos no começo da introdução e que contrasta com a posição inicial de Heidegger, de 1924.

2 CAPÍTULO I: A CIÊNCIA COMO PRECONCEITO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

2. 1 HUSSERL

2. 1. 1 CONSCIÊNCIA COMO CAMPO TEMÁTICO DA FENOMENOLOGIA

Heidegger inicia o curso de 1924, *Introdução à Investigação Fenomenológica*, fazendo uma análise da palavra *fenomenologia*, por meio de um retorno ao significado que os radicais *fenômeno* e *logos* tinham entre os gregos. Nesses momentos iniciais o autor caracteriza o discurso fenomenológico como “pré-teórico”, no sentido de que o *logos* que fala do fenômeno não tem, necessariamente, a estrutura de um juízo ou uma definição, já que estes se apoiariam numa concepção derivada de verdade – derivada com relação ao fenômeno originário da verdade –, a saber, a concepção de verdade como adequação entre intelecto e coisa, que, para Heidegger, só é possível porque intelecto e coisa já se dão no mundo, sendo que a compreensão desse *dar-se* é a condição de possibilidade do juízo. Sendo assim, a verdade não se funda no juízo, mas este é uma possibilidade daquela. Outro ponto levantado no início do texto é o de que a fenomenologia assumiria como tarefa desenvolver um fundamento seguro para o conhecimento, sem antes ter se mantido de modo concreto na insegurança. Segundo Heidegger, essa necessidade de segurança seria incorporada por Husserl de forma acrítica por conta de suas leituras de Descartes. As temáticas da insegurança e sobre como Heidegger interpreta a noção de verdade pré-predicativa e predicativa são, de fato, muito relevantes para o tratamento do tema da ciência na obra do autor, e apesar de não reservarmos um tópico específico para elas, tais questões atravessarão todo o texto. Começaremos por nos ater ao que Heidegger julga como os principais resultados da interpretação de Aristóteles promovida no início do curso, a saber: a antecipação do domínio da preocupação por certeza e evidência na fenomenologia, como prerrogativa necessária para que venham a nós os estados de coisas fundamentais; esse ideal de certeza e evidência estaria guiando a colocação do horizonte fundamental de temas da fenomenologia à época. Outro ponto desse ideal é a tentativa de fazer da

fenomenologia um conhecimento absoluto, capaz de fundamentar todos os problemas humanos, sejam eles lógicos, éticos ou epistemológicos. Esse ideal – de produzir uma filosofia absolutamente certa e evidente, que reside no fundamento da fenomenologia da época, segundo a interpretação de Heidegger – funcionaria como um prejuízo que evitaria o encontro com os temas autênticos da filosofia, porque tal ideal, nascido na Grécia Antiga e fortalecido na Modernidade, seria um ideal para o conhecimento teórico científico.

Até aqui, o que Heidegger tenta mostrar é como surge e qual a relação do ideal científico de conhecimento absolutamente certo e evidente com a fenomenologia. Para Heidegger, tal ideal funciona como um preconceito na fenomenologia husserliana, isto é, para o autor, o que se passa é que não foi uma determinada aparição dos estados de coisa fundamentais que guiou a construção do campo temático da fenomenologia de seu mestre, sendo determinado, antes do encontro com os objetos, que eles devem ser possíveis de ser apreendidos de maneira absolutamente certa e evidente. Em outras palavras, a fenomenologia de Husserl tenta se estabelecer nos moldes das ciências já existentes, antes mesmo de se assegurar de seus temas próprios. Para Heidegger, portanto, estaríamos diante de uma inversão na ordem do conhecimento: seria um tipo de conhecimento já existente que estaria determinando o modo no qual se dá o encontro entre outro tipo de conhecimento e seu objeto; ontologicamente, seria o contrário: o objeto (ou o estado de coisas) surgiria de tal ou tal forma para o pensamento que guiaria, ou determinaria, o modo de abordá-lo. Para uma filosofia fundamental, como a fenomenologia se pretende, deve-se assumir, antes de tudo, que não há de antemão nem um estado de coisas limitado sobre o qual ela versaria, nem um método seguro pronto e acabado a que seguir; este deveria surgir da confrontação com as coisas elas mesmas. Antes de trilhar o caminho seguro das ciências estabelecidas, haveria de se manter na insegurança para se fundamentar autenticamente. A ciência, assim, nesse momento inicial, teria a função de um preconceito na fenomenologia husserliana. Portanto, a crítica à ciência aqui seria uma forma de criticar Husserl.

Heidegger define como entende a consciência em Husserl:

(...) título regional para a totalidade de vivências anímicas, que são acessíveis como tais mediante a consciência no sentido de percepção interna, de forma que essa percepção interna possa encontrar uma classe destacada de vivências que se caracteriza como *consciência-de-algo* (HEIDEGGER, 2008a, p. 71).

Aqui, nosso autor começa, então, a dialogar mais especificamente com a obra de seu mestre. Diz Heidegger que Husserl define a fenomenologia em *Idéias I*, §75, como: “Ciência eidética descritiva da consciência transcendental pura” (HEIDEGGER, 2008a, p. 64). A pergunta que será feita é: como a consciência se torna tema da fenomenologia? Retornando novamente aos gregos, Heidegger nos fala que a consciência, apesar de os antigos ainda não possuírem um conceito específico para ela, já era esboçável a partir da filosofia dos gregos; em Aristóteles já temos, por exemplo, a ideia de *co-perceber o que é visto* como um ente em si mesmo (HEIDEGGER, 2008a, p. 65); esboço de um dos traços principais da consciência tal como Husserl a concebe. O objetivo, pelo menos inicial, da fenomenologia husserliana, na leitura de Heidegger, seria trazer à intuição os objetos da lógica para compreender o fundamento do pensamento matemático em sua especificidade. Já a tendência fundamental das *Investigações Lógicas* seria tornar metódico e seguro esse trazer à intuição as coisas elas mesmas para além de um conhecimento meramente verbal delas. Nessa tentativa de conexão entre a fenomenologia atual e a filosofia grega, Heidegger observa que, para os gregos, o mundo existe *aí*, os entes estão no mundo e este é aberto; portanto, o estado de coisas fundamental para eles seria o *ser em um mundo*. Como foi então, de novo, que a consciência veio a se tornar o estado de coisa fundamental para a filosofia? Essa pergunta não é respondida, nesse momento da obra, pelo menos não no sentido de se descrever um caminho de modificações dos estados de coisa fundamentais da filosofia no decorrer do tempo, porém, como sabemos, Heidegger o fará em sua obra quando propuser a destruição da história da ontologia, porém, aqui, esse ainda não é o ponto.

Até aqui só temos uma demarcação de uma transformação temática da filosofia grega para a da época: aquilo que se encontrava às vistas na filosofia antiga era, originalmente, o *ser em um mundo*, e este fora reelaborado como *consciência pura* para satisfazer as pretensões de um determinado tipo de conhecimento que é tomado como dotado de certeza e evidência e se supõe absoluto; seria a preocupação por esse tipo de conhecimento que guiaria e pré-modelaria o objeto da fenomenologia husserliana na interpretação de Heidegger.

2. 1. 2 PREOCUPAÇÃO E CONHECIMENTO RECONHECIDO

Nesse momento, o problema central será o que o autor chama de “preocupação”. A preocupação será um existencial importante para nosso tema. À preocupação, aponta Heidegger, é possível descobrir, conservar e configurar aquilo de que alguém se ocupa e determinar previamente o encontro com o ente de que se ocupa; e mais, a interpretação da preocupação em que um ente se encontra torna possível determinar os caracteres de ser desse ente. O tema da hermenêutica, por sua vez, será o modo e a maneira de *estar ocupado com algo* (HEIDEGGER, 2008a, p. 72), e o discurso hermenêutico, por sua vez, não será uma teoria sobre esse algo, mas uma descrição de um estado de coisas em relação à preocupação na qual ele se encontra, revelando assim, desde já, o caráter hermenêutico da fenomenologia heideggeriana. Heidegger expõe o que ele considera as “possibilidades” do momento hermenêutico da *preocupação*. Trata-se de possibilidades porque não é necessário que todas ocorram sempre em qualquer espécie de preocupação, ela pode apresentar algumas dessas possibilidades, e outras não, de acordo com sua especificidade, pois toda preocupação é um modo de existência e, como a existência humana é fática, ela é variável de acordo com o tempo, com o contexto histórico cultural que forma o Ser-aí em questão. As possibilidades enumeradas seriam: a) descobrir aquilo pelo que se preocupa e trazê-lo à existência; b) explicitar de forma concreta o descoberto tal como existe; c) manter, de um determinado modo ou de outro, o explicitamente desenvolvido; d) entregar-se ao mantido tornando normativos os princípios específicos deste no trato com o que nos preocupamos em outras preocupações; e) perder-se naquilo em que se está preocupado, deixando que ele se imponha de tal forma que motive todas as demais preocupações. É importante notar que Heidegger não delimita um número exato de possibilidades, ele não diz que elas são “X” e somente “X” para toda e qualquer preocupação, mas apenas elenca as que lhe surgem diante do tema, de acordo com sua possibilidade de reflexão sobre tal assunto, no caso, a partir do §07 da obra, o ensaio de Husserl, *A Fenomenologia Como Ciência de Rigor*, de 1911. Se é possível mostrar a preocupação contida no ensaio de acordo com essas possibilidades, então, tem-se acesso a um estado de coisas totalmente positivo, que nos permite interpretar o texto de forma coerente com a existência atual. Não abordaremos aqui diretamente o passo-a-passo desse caminho, mas vale a pena expô-lo como exemplo daquilo que Heidegger considera como o procedimento fenomenológico por excelência: ir aos objetos sem portar nenhum método previamente delimitado que servirá para ditar a natureza dos mesmos, e sim permitir-

lhes liberdade para que, em suas próprias possibilidades, mostrem-se como são de acordo com a existência.

Na medida em que, para Husserl, fica claro que a lógica é dada de antemão nas ciências exatas, que ela é normativa para estas, mostra-se aí, para Heidegger, a mesma tendência de problemas dos filósofos de Marburg; Heidegger não cita, mas possivelmente se trate de Cassirer e outros neo-kantianos e epistemólogos da época. Dentro desses traços tradicionais se mostraria também o originário na fenomenologia husserliana, que seria o não assumir as categorias das ciências da natureza e nem a epistemologia kantiana como guia para trazer à intuição interna (consciência) a lógica, como era tendência em Marburg. Os conhecimentos científicos são tomados por Husserl, na leitura de Heidegger, como “consciência-de-algo” e designados como “vivências de significado” – isto é, que se dirigem para algo, diferentemente das “vivências de fundo”, que seriam tácitas –, entre as quais estão as significações dos enunciados teóricos. A preocupação em questão se encontraria posta entre o campo temático da filosofia de Husserl, a consciência, e seu desenvolvimento como conhecimento teórico; trata-se do reconhecimento do tipo de conhecimento produzido pela fenomenologia dentro do âmbito do conhecimento estabelecido. Para obter tal reconhecimento, acabar-se-ia por assumir as características do modelo de racionalidade já aceito e reconhecido, sem a devida crítica que avaliaria a validade desse modelo para a orientação da fenomenologia.

A preocupação se dirige ao conhecimento reconhecido porque o conhecimento tem que tomar para si a tarefa de assegurar a existência e a cultura. Esta preocupação pelo conhecimento reconhecido chegará na investigação fenomenológica a uma base objetiva, a partir da qual se tornará genuína a fundamentabilidade de todo o saber e de todo o ser cultural (HEIDEGGER, 2008a, p. 74).

Nesse sentido, a preocupação em que se encontraria Husserl seria a de posicionar a fenomenologia no quadro cultural já estabelecido de conhecimento sem se chocar contra ele, de modo que, ao se encontrar com a preocupação que caracteriza o conhecimento vigente, que seria o apelo por certeza e evidência, a fenomenologia poderia requerer para si a possibilidade de fundamentar todo o conhecimento. Nesse momento, aponta Heidegger que a intenção de “ir às coisas elas mesmas”, lema fundamental da fenomenologia husserliana, estando de acordo com a preocupação pelo conhecimento reconhecido, pode acabar por esconder o mais estreito dogmatismo,

absorvendo de forma acrítica, em seus método e objetivos, o modelo de racionalidade dominante. Obviamente, tal modelo não é assumido sem razão. Para além de uma forma de alcançar reconhecimento, há o objetivo de dar segurança ao método fenomenológico nascente, sem antes, observaria Heidegger, permanecer na insegurança.

2. 1. 3 HUSSERL E O NATURALISMO

Será a partir do § 07 da obra, que Heidegger empreenderá um diálogo mais direto com o referido ensaio de Husserl, abordando de forma crítica o modo como seu mestre tematiza o naturalismo e o historicismo nesse texto, além de esclarecer melhor o que ele chama de “preocupação pelo conhecimento reconhecido”. Heidegger começa avaliando o contexto da obra, publicada em 1911 na revista *Logos*. A obra foi escrita cerca de dez anos depois das “Investigações Lógicas” e, para Heidegger, durante esse tempo, a fenomenologia teria alcançado maior clareza sobre sua sistematicidade e seu lugar perante o todo da filosofia. De uma forma geral, Heidegger expõe a crítica ao naturalismo feita por Husserl para depois mostrar que a preocupação que motiva o naturalismo é a mesma que motiva Husserl; e que a crítica ao historicismo revela que as filosofias que se pretendem ciência acabam por descuidar da existência humana (*Dasein*).

A finalidade geral do ensaio de Husserl seria a de dar forma na consciência para a ideia de filosofia como ciência rigorosa. Husserl começa por uma crítica geral à filosofia, de que já tratamos anteriormente, e afirma que a ideia de alçá-la ao estatuto de ciência esteve viva durante a modernidade, de Descartes a Fichte, com algumas reverberações em Hegel. Heidegger nota algo que será importante no transcórre de nosso texto: para Husserl, tornar a filosofia científica é torná-la possível de ser ensinada, isto é, transformada em um conteúdo fixo que pode ser repassado por meio de um discurso para alguém que não o conhece. Esse aspecto é importante porque, para Heidegger, tornar a filosofia possível de ser ensinada nos moldes das ciências significa torná-la *a-histórica* e separada de seu tempo, desconsiderando, assim, a existência que é essencialmente temporal.

Essa ideia – de tornar a filosofia ciência rigorosa –, segundo Husserl, seria debilitada pelo Romantismo e suas correntes naturalista e historicista. O naturalismo, visão de mundo que acredita que tudo pode ser explicado por causas naturais e leis

gerais da natureza, teria surgido, segundo Heidegger, após o descobrimento da natureza como objeto próprio da ciência; o autor não diz explicitamente, mas podemos notar que o termo “ciência” isolado, para ele, significa o mesmo que *física moderna*, essa coincidência terminológica acompanhará o autor em diversos textos, talvez por toda sua obra. O naturalismo seria a consequência desse modo de desencobrimento da natureza, que é a física matemática, e o transbordar desse específico modo de ser como chave de explicação para todos os modos de ser e de objetividade e, por conseguinte, a elevação do rigor específico dessa ciência ao status de modelo para todo conhecimento. Husserl, ao assumir acriticamente esse modelo, recairia, para Heidegger, no naturalismo que critica. A questão aqui é: por que a filosofia tomaria como modelo o rigor físico matemático? E mais, como já colocamos anteriormente: poderia assumir qualquer modelo exterior um conhecimento que se pretende fundamental como a fenomenologia? Para Heidegger, nenhuma das duas perguntas pode ter resposta positiva; e seria esse o problema com o ensaio de Husserl.

O caráter fundamental da ciência se expressa no fato de ela formular leis rigorosas e universalmente válidas, tal como no modelo matemático; o caráter construtivo da ciência se imporia a tal ponto que a filosofia assumiria o discurso científico como normatizador; tudo se passa como se, pela consideração das leis científicas como universalmente válidas, a filosofia as considerasse válidas também para o seu fazer, caracterizando um processo de naturalização² da filosofia, o que em termos husserlianos seria a naturalização da consciência. Um problema que nos surge nesse momento é: como descrever esse processo de naturalização da filosofia, ou da consciência, em etapas e acontecimentos? Para Heidegger essa naturalização é uma consequência inevitável do desvelamento da natureza como objeto da ciência, mas o desenvolvimento desse processo que atinge a inevitabilidade da naturalização não aparece nesse texto. Mesmo para Husserl, não há uma consideração sobre como vão sendo tratados os fundamentos dessa visão de mundo naturalista que vai englobar a consciência, ou pelo menos o porquê de essa interpretação da consciência se tornar tão forte. Aparece aqui uma espécie de salto entre a ciência e o naturalismo como visão de mundo que transborda os limites da ciência matemática da natureza.

Essa naturalização da consciência permite que o salto metafísico que surge da necessidade de explicar como a consciência pode falar sobre o objeto desapareça:

² *Naturalização* no sentido de a natureza ser o objeto da ciência físico-matemática e de o acesso a ela ser feito por meio desse discurso.

tomando-a como resultado de processos psicofísicos, consciência e objeto são coisas naturais entre coisas naturais sujeitas à causalidade geral. Assim, o ser da alma, sendo natural, pode ser compreendido pelas categorias da ciência natural, sendo esse o fundamento da psicologia experimental. Para Husserl, os significados são unidades ideais constituídas por uma multiplicidade de atos e a filosofia naturalista reinterpreta a legalidade que rege a ação da consciência na unificação desses atos como se fosse a legalidade do curso da natureza nos processos de pensamento. Além disso, a crítica que existe dentro das ciências naturais é sempre uma crítica que parte do resultado para o estado de coisas, enquanto que o adequado seria “ir às coisas elas mesmas”, como pede o lema fenomenológico. O desconhecimento dessas diferenças foi o que levou as ciências da natureza a querer resolver, ou se supor válidas para tal, questões teórico-epistemológicas, afastando, assim, a objetividade específica da consciência. A questão que se colocará é se o método das ciências da natureza pode ser estendido sem limites. Para Husserl, a resposta é negativa, já que o naturalismo é uma falsificação da ideia de filosofia como ciência rigorosa, cujo exemplo seria a psicologia experimental, como já foi dito acima.

Em reação a isso, Husserl expõe o ser da consciência como diferente do ser da natureza, no primeiro não resta algo idêntico que se mantém diante de uma multiplicidade de experiências diretas, enquanto que as coisas da natureza possuem uma identificabilidade intersubjetiva; e mais, o objeto da filosofia não é a natureza, mas sim o fenômeno, a saber, aquilo que aparece na experiência direta e o modo como aparece. Sendo assim, o método para abordar a consciência não pode ser o mesmo das ciências naturais, e sim o da *intuição de essências*. Esse método teria a tarefa de tratar as conexões ideais de atos que formam o sentido como sendo, de fato, ideais e não naturais, regidos por uma legalidade própria.

2. 1. 4 NATURALISMO E CONHECIMENTO RECONHECIDO

Remontada a crítica de Husserl ao naturalismo, Heidegger retoma a temática do dito *conhecimento reconhecido* justamente para apontar uma característica deste na filosofia de Husserl exposta no ensaio. A crítica de Husserl à naturalização da consciência é também uma defesa de uma elaboração científica mais rigorosa da consciência, livre do desvio naturalista. Procura-se estabelecer uma legalidade

específica, estritamente objetiva e demonstrável para a consciência; e o problema será justamente essa necessidade de uma legalidade. Tal necessidade implica que existem formas que não se encaixam nesse modelo de conhecimento, por isso a legalidade organizaria e legitimaria. A questão é que, se existem formas que não se encaixam nesse modelo de conhecimento, e até o ameaçam, é porque não se trata de um conhecimento realmente fundamental, pelo qual, naturalmente, todas as formas deveriam ser relacionadas. Essa legalidade específica que organiza e legitima um tipo de conhecimento, torna-o mais exato e rigoroso, mas não mais fundamental. A preocupação por exatidão seria justamente um primeiro indício do conhecimento reconhecido. Essa preocupação é caracterizada também pelo intuito de conhecer o próprio conhecimento, de se assegurar o conhecimento e, para isso, fundamentar-se numa cientificidade absoluta, ou ainda, numa formulação mais simples: a busca por certeza, a necessidade de certeza e evidência comprovadas. Dentro dessa tendência, todos os momentos, todos os problemas que possam por em risco a possibilidade de aquisição de certezas e evidências, são eliminados; e essa tendência estaria tão viva no naturalismo quanto na filosofia de Husserl na interpretação de Heidegger. A questão para Heidegger será: de onde vem essa necessidade de certeza? Essa necessidade de se assegurar do próprio conhecimento? Qual o fundamento dessa insegurança? Pretendemos responder a essas questões no transcorrer de nosso trabalho.

Husserl assume que a consciência é um ponto de partida impuro se compreendida a partir da visão de mundo naturalista e, assim, propõe que ela deve ser purificada de toda a carga de preconceito que a acompanha. O autor vai chamar de transcendental essa colocação do objeto da consciência livre de todo o preconceito naturalista. O método para tratar com essa consciência pura transcendental será o da intuição de essências (conexões ideais) a que já nos referimos anteriormente. Para Heidegger, essa dupla purificação da consciência, *transcendental* e *eidética*, é também reflexo do conhecimento reconhecido e de sua necessidade de se assegurar do objeto com certeza, ou então, assegurar-se de um campo de objetividade que possa permitir uma exatidão absoluta sobre um determinado conhecimento regido por uma legalidade específica. Assim, Husserl acabaria por cumprir com a exigência da ciência de proposições universalmente válidas para tratar com o objeto e, de certa forma, recairia num naturalismo dado, o de que essa exigência é válida para se tratar com o ser natural que, como já dissemos, com o próprio Husserl, possui uma *identificabilidade intersubjetiva* e uma substancialidade que permite que reste algo para além das

modificações constantes. Porém, essa mesma exigência não poderia ser válida para a fenomenologia, pois o ser do fenômeno reside sobre a mutabilidade e a categoria da relação, e mais, o fenômeno não é mutável apenas pela mutabilidade das experiências diretas que incidem sobre ele, mas também, e principalmente, por conta do fato de que as bases, ontológicas, para a compreensão do fenômeno mudam historicamente. O primeiro momento do então chamado conhecimento reconhecido seria este: a busca de certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento.

Nesse sentido, para Husserl, em seu intento de fazer da filosofia uma ciência rigorosa, o conceito de filosofia vai se orientar na direção de entender a filosofia como fundamental porque uma unidade de disciplinas. Na leitura de Heidegger, Husserl se ocupa, em sua obra, muito mais com a tentativa de fundação de uma disciplina, ou de uma metodologia perfeita, do que com o objeto dessa disciplina sobre o qual incidiria tal método. Podemos ver tal preocupação com método na seguinte passagem de 1911:

Se, pois, se quer que a ideia de uma Filosofia como ciência de rigor dos problemas indicados e de todos os restantes, congêneres, não fique sem vigor, é preciso encararmos as possibilidades claras da sua realização, é preciso que o esclarecimento dos problemas e a penetração do seu sentido puro nos leve a termos também a noção plena dos métodos adequados a estes problemas, por serem postulados por sua própria essência. É esta a obra a realizar, para se chegar implicitamente à confiança viva e ativa na Ciência, e ao seu verdadeiro início (HUSSERL, 1965, p. 12).

Aqui, Husserl atrela a possibilidade de realização plena da filosofia de forma rigorosa à atenção especial que se dá à busca pela metodologia adequada de abordagem dos problemas, antes mesmo de se entregar diretamente aos estados de coisas. A preocupação por conseguir uma pura cientificidade absoluta acaba por obliterar o interesse e a preocupação pela *coisa ela mesma*. Essa preocupação primária pela disciplina e pela metodologia a se aplicar, e o sequente rebaixamento a segundo plano da coisa ela mesma, seria um segundo momento da preocupação pelo conhecimento reconhecido. Em nossa avaliação, esse seria o momento mais característico do conhecimento reconhecido, primeiro porque traduz a circularidade intuída no termo com a ideia de reconhecer o próprio conhecimento, quando coloca como prioridade o caminho a ser seguido para alcançar o objeto, segundo porque se trata do modelo mais antifenomenológico por excelência, justamente por relegar ao segundo plano o fenômeno.

Segundo Heidegger, a pergunta motora e a crítica de Husserl não se dirigem diretamente à estrutura da consciência, mas sim à classe de vivências do conhecer teórico – lembremos que a filosofia de Husserl tem como um de seus principais polos propulsores a fundamentação da lógica na consciência, disciplina normativa do saberes teóricos científicos. Nesse sentido, conhecimento matemático da natureza, aspecto consideravelmente importante da ciência para Heidegger, torna-se uma espécie de protótipo de cientificidade para Husserl. A reflexão sobre o que Heidegger chama de matemático tem diversos desdobramentos em sua obra, porém, nesse momento, o que gostaríamos de ressaltar é o seguinte aspecto: a adoção do modelo matemático de conhecimento significará para Heidegger uma orientação formal da filosofia de Husserl para a adoção da validade como índice exemplar da verdade, isto é, não haveria uma crítica da parte de Husserl à noção de verdade como uma propriedade da proposição absolutamente certa e válida. Essa seria a terceira característica do conhecimento reconhecido: a adoção acrítica da noção de verdade como correspondente à validade.

Portanto, os três momentos apresentados por Heidegger que compõem o *conhecimento reconhecido* são: a colocação de certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento; a atenção privilegiada sobre o método em detrimento da coisa mesma; e a compreensão da verdade como validade – que mais tarde Heidegger reformula colocando no lugar de “validade” a “adequação da proposição”. O que na fraseologia husserliana pode ser visto como o *conhecimento apodítico*. Esse seria o pano de fundo que rege a filosofia husserliana, por mais que esses elementos não estejam a todo momento evidentes em sua obra, o que na visão de Heidegger só aumenta a efetividade desse pano de fundo. A consequência da adoção desse modelo é que ele constrói antecipadamente a visão que recairá sobre tudo o que tratar a fenomenologia de Husserl e pré-determinará o modo como esta se ocupará dos seus objetos, impossibilitando assim uma ida, de fato, às *coisas elas mesmas*.³

³ Outro ponto que gostaríamos de levantar a respeito do *conhecimento reconhecido* é que, pelo que podemos observar, existem pelo menos dois níveis de expressão deste, um externo e um interno. O primeiro diz respeito à preocupação por posicionar a fenomenologia dentro do quadro de conhecimentos já estabelecidos, cedendo ao mesmo tipo de preocupação que os orienta. O segundo diz respeito propriamente a essa preocupação comum às ciências e à fenomenologia husserliana em suas características próprias; repito: certeza e evidência como critérios para o verdadeiro conhecimento, o privilégio do método em detrimento do objeto e a compreensão da essência da verdade como adequação entre intelecto e coisa.

2. 1. 5 HISTÓRIA E COMPORTAMENTO TEÓRICO

Esse modo de ser que Heidegger descreve como pano de fundo da filosofia de Husserl, a preocupação pelo conhecimento reconhecido, quando sedimentado em visão de mundo se transforma no que o autor chama de “comportamento teórico” (HEIDEGGER, 2008a, p. 103). É sobre esse pano de fundo que se construirão juízos teóricos que operarão distinções nas ideias, separando-as em válidas ou inválidas e prescrevendo o comportamento adequado à consciência. É nesse momento que, continuando sua leitura do ensaio de Husserl, Heidegger faz a passagem da crítica ao naturalismo à feita ao historicismo. O primeiro problema identificado por Heidegger reside no fato de que a história aparece no campo de visão da consciência, para Husserl, como *historiografia* ou ciência da história. A crítica de Husserl se refere mais especificamente a Dilthey, expoente do chamado historicismo na época. Diz Heidegger: “De acordo com a convicção de Dilthey, o ‘desenvolver da consciência histórica’ nos leva gradualmente a destruir a crença numa filosofia absoluta, quer dizer, neste caso, a crença na consciência como saber” (HEIDEGGER, 2008a, p. 98). Daí a reação de Husserl ao afirmar que a história (historiografia) não pode pronunciar-se nem contra nem a favor da validade das ideias, pois quando assim procede, o historicismo nos conduz ao relativismo e/ou ao ceticismo. A questão é que, para Heidegger, o comportamento teórico e sua preocupação por uma segurança absoluta – a preocupação pelo conhecimento reconhecido – que guia toda crítica de Husserl ao historicismo, acaba por descuidar da existência humana (Ser-aí) que é dependente de seu contexto histórico. Assim, ao excluir a história da visada de sua reflexão – dado que as normas do proceder historiográfico não são seguras na formulação de juízos certos e evidentes na visão de mundo do comportamento teórico e que isso é visto como reflexo de uma *carência do elemento humano* na construção do verdadeiro conhecimento –, a existência acaba subvalorizada. Em outras palavras, a preocupação pelo asseguramento absoluto das normas para o verdadeiro conhecimento não permite converter em tarefa de reflexão a existência humana; ela não chega a ser ao menos problematizada. Husserl assume apressadamente a noção tradicional de humanidade, ou de ser humano, de forma completamente acrítica. Pela via do comportamento teórico, considerando a história como mera historiografia, fica vetada de antemão a possibilidade de se colocar a

questão sobre a existência histórica fundamental do homem ou, em termos heideggerianos, fica vetada a via de compreensão de nós mesmos como ser-aí.

O individual em cada caso é só o material exemplar para o tipo. Mediante este desenvolvimento total da ideia de uma consideração histórica *se degrada completamente a existência histórica*. A história penetra no campo de visão só como objeto da ciência da história. Se perde o caminho para o histórico enquanto tal. *A preocupação pelo conhecimento reconhecido exclui a existência humana como tal da possibilidade de vir ao nosso encontro* (HEIDEGGER, 2008a, p. 102).

Do ponto de vista do comportamento teórico, a existência histórica é degradada até virar mero material eventual para determinadas tarefas de importância secundária, mera propedêutica ao verdadeiro conhecimento. O individual se torna mero exemplo da regra geral, ou uma exceção que só tem sentido na oposição à regra geral, o diferente “problemático” é excluído e, assim, perde-se o caminho para o histórico enquanto tal, o acontecimento que se reflete em indivíduo. A história assim compreendida é descartada como desimportante para a construção da filosofia como ciência rigorosa. Na medida em que a historiografia estuda o eventual não cabe estudar história da filosofia, ou filosofia histórica, para entender o que seria a ciência como unidade de validade objetiva, seria preciso uma filosofia absolutamente rigorosa – dentro do modelo de rigor matemático – para entender o que é a ciência.

Surge daí, do comportamento teórico, a distinção entre o válido e o eventual. Ela diz respeito ao juízo que é válido de forma independente de qualquer contexto e ao que só tem validade num determinado contexto. Dilthey teria sido, para Heidegger, o primeiro a ver de forma transparente o desenvolvimento da história do espírito, porém não teria conseguido avançar muito por não possuir metodologia adequada e por não operar a diferenciação entre história e historiografia. A oposição entre a existência do homem e seu questionamento peculiar, derivada da oposição entre validade e eventualidade, é uma expressão da separação entre o ente que nós mesmos somos e o sentido de ser em geral, sendo Dilthey um dos responsáveis por abrir esse ponto fundamental na filosofia de Heidegger.

2. 1. 6 TEMPORALIDADE COMO *PONTO CEGO* DO OLHAR DE HUSSERL

Caracterizado assim o que Heidegger chama de conhecimento reconhecido, várias questões surgem sobre essa primeira parte de nosso trabalho. Primeiro, por que, para além de uma questão didática, esse retorno constante a Aristóteles? Como se caracterizaria a fenomenologia propriamente heideggeriana, ou fenomenologia hermenêutica, já que há esse distanciamento crítico com relação à husserliana? Como poderíamos clarificar a séria acusação de que o lema da fenomenologia pode esconder um estreito dogmatismo? Para responder às questões que nos surgiram gostaria de me apoiar no artigo de Zeljko Loparic, *O Ponto Cego do Olhar Fenomenológico*, em que o autor traça, de maneira que julgamos clara, a diferença fundamental entre os pensamentos de Heidegger e Husserl. Vale lembrar aqui que a intenção de nosso trabalho não é por à prova a leitura de Heidegger sobre Husserl, mas sim investigar como a questão da ciência se mostra ao pensamento de Heidegger a partir dessa leitura que reconstruímos; nesse sentido, o referido artigo vem para esclarecer a leitura de Heidegger, tomando a posição do autor *contra* Husserl.

Tal artigo nos mostra alguns motivos que levaram Heidegger, desde o início de sua obra, a se afastar da fenomenologia e sugere que Heidegger deve ser lido contra Husserl, e não como continuador da obra do mestre. Para Loparic, as reformulações, desconstruções e aprofundamentos feitos por Heidegger em relação à obra de Husserl descrevem o que seria uma passagem no pensamento do autor, da fenomenologia ao pensamento do ser (LOPARIC, 1996, p. 127), isto é, da análise dos fenômenos, feita por um ente privilegiado tendo em vista seu ser, ao pensamento tentado a partir da perspectiva do ser em geral ele mesmo. Loparic, em seu intuito, mostra que a fenomenologia husserliana não dá conta do sentido temporal⁴ de ser, exposto em *Ser e Tempo* na figura do ser-para-a-morte do ser-aí e, nas obras posteriores à década de 1940, pela noção de *acontecimento*.

Tanto noções centrais para o projeto filosófico heideggeriano da década 1920 – como *ente-à-mão*, *ser-aí*, *ser-para-a-morte*⁵, etc. – não poderiam ser acessadas pelo olhar intuitivo husserliano, quanto noções tardias como as de *acontecimento* e *composição*⁶, o que justificaria o título do artigo. Porém, Heidegger reconhece que a fenomenologia foi uma etapa crucial no pensamento do ser, etapa sem a qual ele jamais

⁴ A noção de *sentido temporal de ser* não aparece explicitamente com essa formulação em 1924, mas entendemos que os comentários de Heidegger sobre o descuido de Husserl com a história, em sua crítica ao historicismo no ensaio de 1911, já mostram uma espécie de gênese dessa noção, que ocupará lugar central na obra de Heidegger.

⁵ Respectivamente: *Zuhandenheit*, *Dasein*, *Sein zum Tode*.

⁶ Respectivamente: *Ereignis* e *Gestell*.

teria, justamente, *acontecido*. Portanto, Loparic constrói seu artigo com um olhar sobre a obra completa de Heidegger, desde várias referências às obras anteriores a *Ser e Tempo* (1927), até às obras da década de 1970. Por isso, nesse momento, só nos interessarão as análises iniciais do texto, que tratam da época de 1920, que é o recorte temporal de nosso projeto.

Diz Husserl em 1911:

Talvez não haja outra ideia mais poderosa, mais continuamente progressiva, em toda vida moderna, do que a da Ciência. À sua marcha triunfal, nada se oporá. De fato, ela é universal nos seus fins legítimos. Pensada na perfeição ideal, ela seria a própria Razão que não poderia ter outra autoridade igual ou superior (HUSSERL, 1965, p. 12).

Não por acaso Heidegger interpreta tal texto como símbolo de uma “tomada de posição (*Stellungnahme*) a favor da onipotência da razão” (LOPARIC, 1996, p. 131) por parte de seu mestre; é nesse sentido que o lema da fenomenologia pode esconder um estreito dogmatismo. A referida *onipotência da razão* se constitui como um espírito de época durante o fim do século XIX e início do XX, do qual Husserl teria sido “vítima” – como já fica indicado anteriormente em nosso texto, quando Heidegger nos fala sobre o que seria o originário e o tradicional na obra do autor.

Husserl acreditava que sua filosofia poderia chegar a um tipo de conhecimento capaz de ser absolutamente certo sobre todas as essências e suas relações e, também por isso, ser capaz de ditar normas para a vida humana totalmente dirigida pelo princípio de razão suficiente; para ele, a filosofia não se tornou ciência ainda por falta de um conteúdo teórico “objetivamente fundamentado, que possa ser doutrinado”, e mais, a imperfeição da filosofia seria:

Não somente por não dispor de um sistema doutrinal completo e apenas imperfeito nos respectivos pormenores – não dispõe de sistema algum. Tudo aqui é discutível, todos os juízos dependem da convicção individual, da escola, da “*posição*” (HUSSERL, 1965, p. 03).

Husserl também não explica, em nenhum momento, por que a filosofia deve se medir pelas ciências positivas, nem por que ela deve se tornar doutrinária para ser rigorosa, nem justifica sua crença fundamental de que toda *boa* filosofia visou a se tornar ciência. Parece-nos que, de fato, essa crença na onipotência da razão é assumida pelo autor e vista por Heidegger como dogmatismo, pois, para Heidegger, tratar-se-á, como é explicitado em diversos momentos de sua obra, de buscar por um pensamento

novo, capaz inclusive de questionar a própria razão, principalmente sobre como é conquistado para a razão o caráter de validadora universal do pensamento (HEIDEGGER, 1996a, p. 107). E mais, a ideia de que a apreensão das essências por meio da intuição permite fixá-las em conceitos firmes – e, a partir de então, formular enunciados rigorosos e válidos sobre os objetos, tanto teórica quanto praticamente –, é estendida a todos os problemas que tenham sentido como vivências puras e que permitiria formar uma humanidade capaz de usar a razão para realizar a virtude perfeita, pelo dever de separar o válido do não válido na prática da vida humana, criando, assim, para a fenomenologia, a intenção de estabelecer verdades atemporais e sistemas absolutos de conhecimento, subordinando os demais sistemas de valor. Assim, a filosofia, como uma ciência rigorosa, pretendia, no limite, ser uma espécie de fiadora da atemporalidade da razão humana, obliterando assim seu caráter finito, preso à finitude do próprio homem – o que mais à frente será caracterizado como *angústia perante a existência* –, e também uma arma contra o ceticismo historicista da época, que era julgado como um impedimento para o progresso humano, representado pela figura de Dilthey.

Loparic aponta para o fato de que esse ideal de conhecimento absoluto e universal, e portanto atemporal, a que se pretende a fenomenologia de Husserl, vai contra, justamente, o que há de mais original na filosofia de Heidegger, a saber, a análise da existência a partir do sentido temporal de ser, e em se tratando do ente que nós mesmos somos, da finitude. Por consequência, o modelo de raciocínio moderno, que comunga com os mesmos princípios da fenomenologia de Husserl, também oblitera o sentido temporal do ser⁷ e transborda os limites do modelo das ciências naturais. Parece-nos que Heidegger vê esse movimento se repetir, de alguma forma, na filosofia de Husserl, tentando usar esse modelo de racionalidade forjado de acordo com as

⁷ Gostaríamos, nesse momento, de enriquecer a caracterização desse modelo de racionalidade a partir do artigo *Um Discurso Sobre as Ciências na Transição Para uma Ciência Pós-Moderna*, do professor Boaventura de Souza Santos, de 1988. Segundo o autor, esse modelo se caracteriza, para além das características trazidas até o momento de clareza, evidência, universalidade, certeza e atemporalidade, pela divisão primordial entre natureza e mundo humano; pela adoção da matemática como instrumento de análise da natureza, como lógica da investigação e como representação da estrutura da matéria; pela desconfiança sistemática em relação à nossa experiência imediata; por funcionar dedutivamente, fazendo com que as ideias e hipóteses presidam a experiência; por fim, pelo estabelecimento de um privilégio das causas formais e materiais sobre a causa final. Como consequência da aplicação desse modelo, o conhecimento acaba por ser entendido como ação de *quantificar e medir*, reduzindo assim a complexidade dos estados de coisa e, radicalizando esse modelo, aquilo que não pode ser abarcado matematicamente se torna cientificamente menos relevante, negando-se o caráter de racional a qualquer conhecimento que não se enquadre nessa representação da racionalidade (SANTOS, 1988, p. 48). Veremos mais adiante que Husserl não comunga com todas essas características do modelo de racionalidade, pelo menos não em todas suas obras. A própria primazia da matemática será questionada.

necessidades das ciências da natureza para tratar de questões filosóficas. Esse *positivismo velado* parece ser o dogma escondido na fenomenologia de Husserl que Heidegger tentará combater⁸.

Notemos, entretanto, que o que dispara a discordância de Heidegger em relação a Husserl é o modo como o primeiro toma a intuição interna (consciência pura) da fenomenologia husserliana, que supostamente vê as essências das coisas, como deliberadamente excluindo a dimensão temporal do sentido de ser dessas coisas. É justamente nos gregos, tomados aqui pela figura de Aristóteles, que exerce forte influência nos primórdios da fenomenologia com as interpretações de Franz Brentano, que Heidegger vai encontrar tal apelo ao sentido temporal de ser. Loparic mostra que as pesquisas desenvolvidas por Heidegger começaram pelo estudo da máxima aristotélica “o ente se diz de diversas maneiras”, tese esta que serve de epígrafe ao livro de Brentano, *Do Múltiplo Sentido do Ente em Aristóteles*, de 1862. Nesse retorno a Aristóteles, Heidegger nota que a essência dos entes era nominada pelos gregos como *ousia*, que ele traduz como *estância*, e o modo como ele vai interpretar a palavra “estância” em sua relação com a essência dos entes é no sentido de que o ente seria um *estante* que, por sua vez, seria *aquela que está aí e permanece constantemente*, um “estante constante” (LOPARIC, 1996, p. 134); a essência dos entes teria, portanto, o sentido temporal de *presença*. Nesse sentido, a descoberta de Heidegger seria a de que, entre os Gregos, o ente seria interpretado a partir da temporalidade. Esse seria o principal resultado das leituras que Heidegger fez de Brentano e Aristóteles e a razão material pela qual, no texto da *Introdução à Investigação Fenomenológica*, ele começa por uma tentativa de verificar o que se compreende por fenomenologia naquele momento, à luz de Aristóteles.

A partir dessa retomada do sentido temporal de ser podemos compreender, então, o porquê de Heidegger se referir à sua fenomenologia como *hermenêutica*. O autor não exclui a filosofia de Husserl de seus interesses, mas acrescenta que as vivências intencionais devem ser interpretadas também de acordo com a temporalidade do ente que as interpreta – no caso, o ser-aí –, estando, portanto, de acordo com as

⁸ Rapidamente, o professor Boaventura nota ainda que, com a aliança entre o ideal mecanicista de ciência, funcional, utilitário e determinista – outro modo de desenvolver o modelo descrito acima –, e a visão de mundo burguesa de *progresso*, acabou-se por converter a ciência moderna, com a ascensão dessa classe, no modelo de racionalidade dominante, funcionando como tomada de posição contra a aliança entre a nobreza e a visão de mundo religiosa. O que aconteceria na sequência seria o *transbordar* desse modelo de racionalidade, das ciências da natureza para as ciências do espírito, gerando o positivismo que exerce forte influência sobre a ciência da história e as ciências sociais no século XIX e início do XX.

possibilidades finitas desse ente, não mais como naturais a uma consciência imanente, e sim como transcendentais, isto é, que ultrapassam o âmbito da consciência, ocorrendo no mundo⁹. Heidegger mantém a intenção husserliana de criticar construções teóricas consideradas flutuantes e abstratas, porém, o oposto dessas noções não será mais as essências ideais, universais e absolutas, mas sim o sentido temporal de ser. Essa visão acaba por aproximar Heidegger da hermenêutica histórica diltheyana, muito presente à época, que considera a essência do homem como histórica, o que permite que nós a interpretemos de formas diferentes de acordo com as épocas. Assim, a fenomenologia heideggeriana proporá uma interpretação dos estados de coisas essenciais a partir da condição temporal do ser-aí. À finitude, Heidegger tentará, sempre, remeter os conceitos tradicionais do ser e do ser-aí.

2. 2 DESCARTES

2. 2. 1 A PRIMAZIA DO CONHECIMENTO RECONHECIDO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Na segunda parte do texto de 1924, Heidegger desloca a análise para o autor que ele considera fundamental para a compreensão do autêntico ser do conhecimento reconhecido, a saber, Descartes. Por meio de uma leitura do *Discurso do Método*, das *Meditações de Filosofia Primeira* e, principalmente, das *Regras para a Orientação do Espírito*, Heidegger tenta mostrar o contexto no qual se revelam as características da preocupação em questão. Não nos deteremos em toda a reconstrução heideggeriana da estrutura ontológica de Descartes, pois o autor retomará, na última parte do texto do curso, o essencial a respeito do autor francês e fará suas aproximações e afastamentos entre este e Husserl, aprofundando sua crítica à fenomenologia de seu mestre.

O autor começa retomando a questão da fuga da existência como fuga para o conhecimento reconhecido. Diz Heidegger que o Ser-aí foge perante si mesmo e não

⁹ O modo como Loparic expõe em seu artigo nos passa a impressão de que Husserl não trata sobre a questão da temporalidade, quando na verdade ele apenas a trata de forma distinta de Heidegger, mas de forma muito coerente com sua fenomenologia da consciência. A temporalidade é o fluxo da consciência, que se expressa por “*protenção*”, isto é, projeções sobre possíveis modos de aparecimento do objeto à consciência; *atenção*, isto é, o modo como o objeto aparece à consciência nesse momento; e “*retenção*”, o modo como a memória se estrutura com as significações do objeto (Crowell, 2012). A questão é que, para Heidegger, essa forma de temporalidade não daria conta da existência, já que estaria presa à linguagem da dicotomia moderna sujeito-objeto.

consegue ver-se e compreender-se de maneira radical. Nessa fuga para o conhecimento reconhecido, o Ser-aí abre mão do contato com o mundo efetivamente existente e se limita a tratar com representações deste. Essa fuga para a representação seria mais uma consequência da insegurança que fundamenta o conhecimento reconhecido que precisa reduzir o mundo à representação para poder trabalhá-lo de acordo com seus critérios. Heidegger observa que a primazia do conhecimento reconhecido se torna tão forte na modernidade que nela e por meio dela só podemos ter contato com representações da existência, nunca com ela mesma. Para tratar desse problema, o autor propõe a necessidade de uma destruição da tradição como uma tomada de posição de sua investigação ontológica da existência em face da investigação filosófica comum. Essa *destruição* não é uma negação da tradição, mas sim um levantamento histórico crítico que pretende tornar visíveis os potenciais obscurecidos pelos discursos dominantes nas épocas, por isso também que a destruição pode ser lida como uma *apropriação original* dessa tradição.

Heidegger acredita que a consciência se tornou o campo de investigação da filosofia no crepúsculo da modernidade por ser ela uma espécie de lugar próprio das representações, sendo pensada como o todo dos fenômenos psíquicos responsáveis por nossa capacidade de representar. Para o autor, a consciência não poderia ser tal campo por reduzir a complexidade do mundo a representações – inclusive o próprio Ser-aí passa a ser mais uma representação entre outras, como simplesmente dado. Tudo se passa como se Heidegger entendesse que o *representacionismo* em questão acabasse com as diferenças cruciais entre os entes representados, nivelando o ser¹⁰, e reduzisse o Ser-aí a um exemplo de um universal, conforme já vimos na análise de Heidegger sobre a crítica de Husserl ao historicismo (Cf. págs. 16 e 17).

Heidegger afirma Descartes como fonte dessa fuga da existência para o conhecimento reconhecido e caracteriza essa fuga como uma tentativa do Ser-aí de explicar-se por meio de conceituações inadequadas, reforçando a necessidade da destruição para libertar a existência. A partir da leitura do *Discurso do Método* fica claro que a preocupação cartesiana é a busca por um critério seguro para o

¹⁰ O trecho seguinte parece fundamentar as críticas de Heidegger: “Para todos os que estão livres de preconceitos, é claro que os ‘seres’ ideados podem pelo menos amplamente ser fixados em conceitos firmes, e que assim, oferecem possibilidades de afirmações firmes e, no seu gênero, objetivas e absolutas. As diferenças ínfimas de cores, as mais extremas matizações podem subtrair-se à fixação, mas não há nada de mais seguro do que a distinção entre ‘cor’ e ‘tom’” (HUSSERL, 1965, p. 37). Vemos aqui a preocupação por sobrepujar as diferenças em prol de conceitos firmes unitários, a preocupação por objetividade em busca de segurança ou como fuga da insegurança.

estabelecimento de verdades. O critério será o da clareza e distinção dos juízos e a verdade será compreendida como adequação entre intelecto e coisa. Portanto, se um juízo é verdadeiro, a adequação entre intelecto e coisa é clara e distinta, tornando-o evidentemente adequado. Heidegger retoma um movimento agostiniano para se questionar sobre a relação desse conceito de verdade com a vida. O autor promove então um novo recuo para pensar a relação entre verdade e existência e identifica esse ponto no vocábulo grego *Alétheia*, que significaria *des-velamento*, a negação do que não é visto; a experiência da verdade para os gregos, portanto, seria muito mais próxima do Ser-aí por se tratar de um acontecimento no mundo, e não de uma propriedade de um juízo. Para que seja possível um juízo é preciso um sujeito, um objeto e um verbo de ligação, todos já desvelados no mundo e previamente compreendidos de alguma forma para que o Ser-aí possa operar um juízo. Portanto, o juízo seria uma forma derivada da verdade, um acontecimento subordinado, de modo que somente com a ideia de que a verdade é uma propriedade de um juízo é que se pode investigar a verdade como processo epistemológico.

Heidegger considera que Descartes só representa uma *novidade* na filosofia na medida em que atribui primazia ao conhecimento reconhecido, pois, ao se analisar outros temas capitais de sua filosofia, permanece “totalmente medieval” (HEIDEGGER, 2008a, p. 135)¹¹. Os temas que o autor considera como essencialmente iguais em Descartes com relação aos medievais são as noções de verdade e de liberdade, além da manutenção de Deus como fundamento último da existência do *ego cogito* como *ens creatum*. A questão é que, segundo Heidegger, Descartes operaria uma *desteologização* (HEIDEGGER, 2008a, p. 164) desses temas por meio da subjetividade, sem deles fazer nenhuma crítica radical. Com relação à verdade, vale o que foi dito acima: Descartes assume a noção medieval de verdade como *adaequatio intellectus ad rem*, tomada de uma interpretação que São Tomás teria feito de Aristóteles, sem a devida crítica, e a reinterpreta, a partir do *ego*, como *certeza*. Haveria aqui uma forte influência agostiniana nessa reinterpretação no sentido de que o critério para a verdade, clareza e evidência, corresponderia ao que em Agostinho é a *Graça Divina*.

¹¹ “Visto daqui, Descartes é, de fato, o fundador da nova filosofia, embora a fundamente de forma tradicional, e é, em autêntico sentido, medieval e grego. Entretanto, a consciência domina hoje o autêntico campo da filosofia (a personalidade, o anímico, a vida, etc.); também ali onde se separa da filosofia da consciência e se coloca, frente à imanência da consciência, a transcendência do ente, sempre se vê a transcendência frente à consciência e, portanto, não se sai da esfera da consciência” (Suplemento 16 [à página 135] Suplementos ao curso a partir dos manuscritos de Helene Weiss e Herbert Marcuse. p. 299).

No caso da liberdade, Descartes mantém a questão nos termos do livre arbítrio, sendo tanto mais livre aquele que escolhe dirigido para o entendimento pela percepção clara e distinta. Em Agostinho, a liberdade já era determinada de forma muito semelhante: é tanto mais livre aquele que escolhe dirigido pelo sumo bem divino. Heidegger nota que essa discussão a respeito da liberdade estava ocorrendo à época da redação das “Meditações” de Descartes, e que os debatedores se dividiam, via de regra, em aristotélicos e agostinianos, sendo que Descartes se inseria nessa discussão, por um lado, contra Aristóteles e, por outro, distorcendo Agostinho. Era fundamental para a escolástica que o homem fosse livre, pois, como tudo que fora criado por Deus era bom, o mal só poderia vir do homem, porque livre. O que Descartes faz é transpor em termos não teológicos a discussão teológica da época: o que em Agostinho é a relação entre o homem e o sumo bem divino, em Descartes será a relação entre o entendimento finito e a vontade infinita; e a clara e distinta percepção assume o lugar da graça divina como critério para a boa escolha. A questão é que, tanto em Descartes quanto em Agostinho, *liberdade* é um sair para algo determinado, arbítrio, em contraposição à noção de cunho aristotélico da liberdade como um não subsistir um determinado estar dirigido para algo no momento do arbítrio, ou um manter-se indiferente nas possibilidades.

Heidegger opera um retorno a Aristóteles também para aprofundar a questão a respeito da noção de verdade. Aristóteles foi referência fundamental para São Tomás de Aquino e, para este, verdadeiros são os entes; a verdade não é uma coisa, nem uma propriedade de algo simplesmente dado, mas sim um modo de ser dos entes que se expressa por uma relação. Tomás vai dizer, segundo Heidegger de maneira formal e vazia, que o que primeiro o entendimento concebe é o ente. Os entes, por sua vez, podem se dar de duas formas com relação à verdade: são em si mesmo ou em relação com outros entes. O primeiro trata do ente enquanto indivíduo, o segundo do ente enquanto conveniente. Para Aristóteles, o ente que coincide, que convém, a todos os entes, sensíveis ou inteligíveis, é a alma. Por sua vez, Tomás considerará verdadeiro todo ente que coincida de alguma forma com o entendimento. Até então, a verdade pode ser vista ainda no contexto de um *ser-junto-aos-entes*. A conveniência é o caráter fundamental para a ideia de verdade, tanto a coisa quanto o intelecto são dados juntos por ela, daí a tradução latina da verdade como *adequação entre intelecto e coisa*, que será transformada na tradição em propriedade do juízo. Porém, a verdade em seu âmbito originário no *ser-junto-aos-entes* não pode ser uma propriedade de algo, ela é *na* relação, ela revela-se na relação entre os entes, relação que é condição de possibilidade

do juízo, logo, seu lócus não será o juízo – enquanto operação epistemológica –, mas o mundo.

2. 2. 2 CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO RECONHECIDO E A IDEIA DE CIÊNCIA EM DESCARTES

A partir de agora, tendo como base uma leitura das *Regras para a Direção do Espírito*, Heidegger vai abordar as características do conhecimento reconhecido, a “Regra Geral” de clareza e distinção da percepção verdadeira como critério de conhecimento e o fenômeno do “tranquilizar-se”, sobre o qual se reúnem todas as características da preocupação do conhecimento reconhecido. Será aqui também que Heidegger trabalhará a ideia de ciência de Descartes em seus elementos fundamentais.

Heidegger começa por esclarecer os sentidos de clareza e distinção da percepção. Perceber é apreender uma evidência, o puro ver. A clareza seria constituída de quatro momentos: primeiro, quando o ente é percebido por uma mente atenta; segundo, o percebido deve estar presente; terceiro, o percebido deve estar presente como uma coisa aberta; e quarto, o ente deve ser atraente. A clareza é a situação na qual o ente, como coisa aberta, está presente e se torna atraente para uma mente atenta. A distinção seria a delimitação da percepção, sua localização, o ponto relativo onde a percepção se encontra. A percepção precisa ser clara para poder ser distinta, o que significa que podem haver percepções claras e não distintas, mas não o contrário. Heidegger ressalta que, para Descartes, para que uma percepção possa fundar de maneira segura um juízo, ela deve ser clara e distinta.

Diz Heidegger que:

Embora a regra não diga nada sobre o conteúdo dos objetos, sem dúvida, expressa um juízo sobre o âmbito global da experiência possível, de forma que lhe configura de antemão os objetos específicos que lhes correspondem de acordo com seu sentido (HEIDEGGER, 2008a, p. 208).

Esse critério da percepção clara e distinta é usado por Descartes para decidir sobre a verdade do conhecimento, sobre qual conhecimento é científico ou não. Descartes caracteriza a ciência como um conhecimento composto por dois momentos: certeza e evidência. Todo conhecimento que for meramente provável deixa de ser considerado científico e, assim, mesmo sem levar em conta o conteúdo quididativo, a

regra cartesiana divide a totalidade do ente em duas: entre os entes que podem ser cientificamente conhecidos e os que não podem.

Segundo Descartes: “Os objetos com os quais devemos nos ocupar são aqueles que nossos espíritos parecem ser suficientes para conhecer de uma maneira certa e indubitável” (DESCARTES, 2007, p. 05). Os elementos específicos da ideia de ciência em Descartes seriam a intuição e a dedução. A intuição tem como função proporcionar os objetos para que as demais operações possam analisá-los; já a dedução é o processo pelo qual a razão coordena os dados da intuição para alcançar um novo e mais específico conhecimento, analiticamente. Nesse momento entra em jogo a *matemática* para Heidegger. Ela versa sobre um objeto tão puro e simples que pode ser intuído por completo, mas que, a partir desse puro e simples completamente intuído, podem ser deduzidos outros objetos e outras relações mais complexas. É dessa forma que, para Heidegger, a regra da clareza e distinção conduz à matemática, ela satisfaz perfeitamente a ideia de ciência de Descartes e a regra geral para o verdadeiro conhecimento. A “*Mathesis Universalis*” de Descartes é a matemática originária, a “fonte de todas as demais matemáticas” (HEIDEGGER, 2008a, p. 212); é a expressão daquilo que caracterizamos anteriormente como *o matemático* para Heidegger. Descartes acredita que, pela matemática universal, pode garantir a todas as ciências a exatidão matemática e fundar um conhecimento universal e seguro. Com a colocação da matemática como modelo para as ciências, fica prefigurada uma tendência: a apreensão simples dos objetos. A matemática universal se revela como universalização da matemática, como uma resposta a uma necessidade de segurança para o conhecimento científico. Nesse sentido, a ciência moderna é a matematização da antiga investigação empírica e o fundamento do método. O método é a matematização da investigação levada a cabo sem se considerar o conteúdo quididativo dos objetos, isto é, as coisas elas mesmas.

Para Descartes:

No que tange aos objetos considerados, não é o que pensa outrem ou o que nós mesmos [*apenas*] conjecturamos que se deve investigar, mas o que podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza: não é de outro modo, de fato, que se adquire ciência (DESCARTES, 2007, p. 11. Colchetes nossos).

Nesse momento, Descartes faz o conhecimento passar pelo meio do sujeito pautado pela regra geral, e censura a tentativa de compreender a ciência historicamente,

pois a história não nos forneceria um conhecimento seguro. Heidegger identifica aí o começo de uma espécie de *inimizade* entre ciência e história, bem como o subsequente rebaixamento da história à mera erudição e propedêutica desnecessária às ciências naturais. Como vimos, o mesmo movimento se repetirá em Husserl.

A preocupação pelo conhecimento reconhecido, que no fundo é a preocupação por segurança do conhecimento, que fundamenta a regra geral, leva Descartes a excluir alguns tipos de conhecimentos como científicos, ou rigorosos, como a história. Esse esforço cartesiano que extrapola os limites da matemática ao transformar a regra em “geral” seria uma má compreensão das possibilidades próprias da regra, consequência do ato de não trabalhar com as coisas elas mesmas ou de ignorar o conteúdo quididativo dos objetos na fuga diante de si mesma da existência em sua busca por segurança. Toda a preocupação com a certeza do conhecido, que parece uma investigação radical a respeito dos fundamentos do conhecimento, é, para Heidegger, um modo do ser-aí tranquilizar-se diante da existência. Tudo se passa como se, para Descartes, as regras para direcionar o espírito fossem também, na visão de Heidegger, regras para tranquilizar o espírito diante de sua mutabilidade histórica; o que se revela como a aplicação ao ente que nós mesmos somos da metodologia forjada para tratar com os entes enquanto coisas simplesmente dadas, isto é, enquanto *res*. Resultado da falta de questionamento pelo ser do ser-aí e da falta de uma subsequente diferenciação ontológica entre os entes que nós mesmos somos e os entes simplesmente dados.

2. 2. 3 COMPREENSÃO DE SER COMO “RES”

Heidegger começa a parte final do curso reafirmando que a teoria do conhecimento que toma a “verdade” por “validade”, e que se constitui como contrária à tradição aristotélica, tem sua origem em Descartes. Há uma modificação de sentido entre “*Alétheia*” e “*Verum*”, assim como entre “*Verum*” e “*Certum*”. Além disso, há uma filiação da filosofia da consciência de Husserl com o cartesianismo, o que nos permite intuir a partir daqui que o caráter de ser da consciência é tributário de uma ontologia específica, sem neutralidade ontológica, como queria o autor. Por conta disso, fenômenos como o histórico, a vida, o espírito, etc., não poderiam ser captados por essa filosofia – o “ponto cego do olhar fenomenológico” de que nos falava anteriormente Loparic. Descartes funcionaria como um ponto de refração do sentido do conhecimento

e da verdade na história da filosofia; o fenômeno que comentamos mais acima, da “desteologização” dos dogmas medievais, seria uma expressão dessa refração: ele faz com que essas noções de “verdade”, “liberdade”, “conhecimento”, etc., passem pelo sujeito, como um meio, e se desloquem de seus sentidos originários com vistas ao tranquilizar-se.

O deslocamento de sentido referido seria um reflexo da transposição da consciência – do *ego cogito* ou de qualquer signo do ente que nós mesmos somos em sua relação consigo mesmo – para a esfera da ontologia formal e da lógica tradicional, sem o devido questionamento sobre seu específico modo de ser, isto é, no caso de Husserl, sem uma investigação positiva acerca da estrutura da consciência. Ao *cogito* cartesiano, que se expressa como uma situação objetiva sobre a qual se pode operar um julgamento certo, Heidegger perguntará: o que é essa coisa que proporciona tal situação? Isto é, qual o sentido do ser desse ente enquanto “coisa que pensa”? Para Heidegger, o *cogito* expressa uma situação que funciona da seguinte maneira: ao mesmo tempo que penso, no pensar, tenho comigo mesmo esse ente que pensa. Essa determinação será designada como “autoconsciência” ou “consciência interna” que acompanha todo ato de consciência, nos termos do autor: “O ser do cogitare é um ter-se-ao-mesmo-tempo” (*Wie des Sich-mit-habens*) (HEIDEGGER, 2008a, p. 250). Essa duplicidade do *cogito* revelaria a diferença ontológica fundamental, diferença entre ente e ser, ao mostrar que no *cogito* operariam ao mesmo tempo o ato de fundamentar pelo pensamento e o fundamento ôntico do ente que pensa; o problema é que, ao tomar uma situação objetiva como base para uma proposição ontológico-formal, Descartes inverte a ordem das coisas retirando o sentido da essência do *ego* da noção de *res* baseado na compreensão da verdade como certeza. Descartes circunscreve o *cogito* em uma situação de necessidade de certeza, entendendo “verdade” por “certeza”, algo fundamentado numa ontologia forjada para tratar com os entes como coisas, permitindo expressar o eu por uma proposição válida. De posse da validade, e sem romper com a tradição, não lhe importa mais a coisa ela mesma em questão e sua respectiva multiplicidade; o sentido do *sum*, o ser do *eu*, é esvaziado como *ser algo*, como *res*.

É da noção de verdade como “certeza” que a *res cogitans* retira seu sentido e justificação. O ponto, para Heidegger, é que não há uma posição questionadora por parte de Descartes com relação ao ser da *res cogitans*, o que possibilita que ela seja expressa por uma proposição formal, como mera coisa, apagando sua dimensão ontológica. Assim, fica cômodo retirar as determinações do *ego* da ontologia

tradicional, sem que se veja problema no fato desta ter sido forjada longe do contexto histórico de Descartes e que não tenha sido forjada para tratar com o ente que nós mesmos somos, mas com as coisas. A linguagem que Descartes usa para descrever e trabalhar com o fenômeno do “eu” é a da ontologia grega interpretada e transformada pela tradição latina medieval. A verdade como certeza assume a primazia da reflexão e “toda ulterior questão do ser está determinada e guiada por ela” (HEIDEGGER, 2008a, p. 253).

2. 2. 4 O *COGITO* COMO FUNDAMENTO DO COMPORTAMENTO TEÓRICO.

Após as reflexões sobre Husserl e Descartes, Heidegger tentará estabelecer quais seriam para ele as semelhanças e distinções fundamentais entre os autores. Simplesmente identificar a teoria husserliana com a cartesiana seria um erro. Apesar de Husserl se mover em direção a Descartes com relação à influência da noção de verdade como certeza sobre a compreensão do ser da consciência, os autores compreendem o conteúdo dessa consciência de forma bem distinta. Para Heidegger, Husserl propõe como absoluta a região da consciência sem questionar o sentido do ser como *certum*; o *ser certo* em Husserl se expressa no fenômeno da evidência que, segundo Heidegger, Husserl teria entendido de forma mais profunda do que todos os demais autores.

O ser da *res cogitans* se caracteriza por ter-a-si-mesmo ao mesmo tempo que outra coisa, como coisa:

A proposição: “cogito ergo sum” é o descobrimento com caráter de fundamento em que repousa Descartes. Por esse caráter de ser, como proposição com conteúdo quididativo, se determina o sentido de ser da *res cogitans*. A questão do ser da *res cogitans* é concluída de uma vez por todas. Descartes não tornará a questionar-se, porque para ele trata-se somente de, a partir deste fundamento, mediante distintas ordenações possíveis, através da dedução, chegar a novas proposições sobre o contexto do ser (HEIDEGGER, 2008a, p. 257).

A proposição do *cogito* é um desvelamento de uma nova forma histórica da verdade. Como este se expõe por meio de uma proposição com conteúdo quididativo, com caráter de coisa, e por ser uma proposição válida – cuja negação seria uma contradição –, o sentido de ser da *res cogitans* se baseará na ideia de validade como verdade e de coisa como sua posição de existência. Para Descartes, não importará mais questionar o ser do eu, porque a noção de *res cogitans* lhe fornece o fundamento simples e certo que precisa para formular proposições, operando por deduções, tão

simples e certas quanto o *cogito* a respeito dos demais entes: o que lhe importa são proposições de caráter científico e o fundamento da cientificidade. Por isso, podemos afirmar que, para Descartes, só poderá ser questionado o que pode suportar proposições certas.

O que se põe em questão dentro desta meditação e da total organização das ciências, são as categorias tradicionalmente aceitas que não se considera questioná-las e que são recebidas em uma configuração que a separa de sua origem, de maneira que as experiências a partir das quais elas surgem já não estão mais presentes, ainda que estejam orientadas e interpretadas em outros contextos (cristianismo) (HEIDEGGER, 2008a, p. 258).

Heidegger não poderia ser mais preciso: como pode Descartes, que categorialmente exclui a possibilidade de se alcançar um conhecimento seguro por meio da história e da tradição, basear sua reflexão inquestionadamente em categorias de ser forjadas em outro contexto histórico e outro contexto ontológico? A partir do ponto de refração do sujeito, Descartes visa fundamentar a ciência e desenvolver disciplinas capazes de formar um *eu* epistemologicamente autônomo, pela aplicação do método, com o critério da regra geral, sem necessitar da história, ao mesmo tempo que fundamenta todo seu arcabouço na lógica e na ontologia tradicionais.

Essa tendência à produção de disciplinas surgida na época moderna “não era reconhecida como fundamental, enquanto que hoje se intensificou até fazer-se grotesca” (HEIDEGGER, 2008a, p. 258), isto é, tratar a própria fenomenologia como uma necessidade para a regulação humana, como Husserl dá a entender no ensaio de 1911, é reflexo dessa ânsia moderna. O que era primário para Descartes eram as questões a respeito da possibilidade de fundamentação das ciências; o ser do ente, a coisa em si mesma e o sentido de ser do ente que nós somos lhe eram questões secundárias. Essa noção é decisiva para Husserl, segundo Heidegger. Para Descartes, interessava o ser do ente que nós somos somente no sentido de fundamento do saber, da ciência, como fundamento do comportamento teórico, e a forma histórica da verdade como certeza lhe permite colocar o *cogito* como esse fundamento.

2. 3 HUSSERL E DESCARTES

2. 3. 1 DISTINÇÕES ENTRE HUSSERL E DESCARTES

Esse texto do curso de 1924 pode ser descrito, como já observamos, como uma prévia de *Ser e Tempo*; o próprio autor afirma que se trata aqui da preparação de um confronto com a fenomenologia de sua época, principalmente com relação ao que se propõe como campo temático da fenomenologia, a saber, a consciência. Concordando então com o julgamento de Loparic, devemos ler Heidegger *contra* Husserl e não *com* Husserl. Lembrando sempre que a estratégia de confronto de Heidegger não é a da negação absoluta, mas a da apropriação originária.

Orientaremos a reflexão de forma que, primeiro, colocaremos em destaque a diferença fundamental de ambas as posições, para, então, ver como, ainda que pese a diferença, se dá uma comunidade de pontos decisivos, de forma que se mostre que Husserl está dentro de uma tendência fundamentalmente de acordo com a investigação cartesiana, de modo que na preocupação do conhecimento está, definitivamente viva, a preocupação por certeza (HEIDEGGER, 2008a, p. 259).

Heidegger orientará a reflexão por alguns pontos, a saber: a) correspondência entre a *dúvida metódica* e a *redução fenomenológica*; b) a relação entre os temas do *cogito* e da *consciência*; c) a relação entre os caracteres de ser absoluto da *res cogitans* e da *consciência*; d) o caráter de ser da *res cogitans* como *ente criado* e da *consciência* como *ente regional*; e) a última causa da investigação de Descartes e a tendência decisiva da fenomenologia da consciência.

O autor começa por opor os projetos de Husserl e Descartes, estabelecendo quais seriam suas diferenças *de direito*: a dúvida e a redução têm o mesmo ponto de partida: o mundo circundante; a mesma meta: o eu absoluto; e o mesmo percurso: a desconexão. Descartes busca um fundamento para operar uma série de deduções e assim fundamentar todo saber. Husserl, por sua vez, busca uma ciência fundamental que possa pôr o fundamento como tema para essa ciência, “não um fundamento ‘a partir do qual avançar’, mas como aquilo ‘acerca do qual é uma ciência’” (HEIDEGGER, 2008a, p. 259). Descartes, pela navalha da regra geral aplicada sobre os saberes da época, exclui uma série deles, dividindo as ciências entre certas e incertas; Husserl aceita as ciências em sua investigação e tenta torná-las aptas a serem tratadas pela fenomenologia, sem criticá-las a respeito de seu grau de certeza. Por fim, o ponto de partida de Descartes se dá com o abalo da certeza a respeito da segurança do mundo circundante; para Husserl, este é dado e interessa nosso comportamento com relação a ele; Assim, a redução proporciona que qualquer ser meramente possível venha à vista, o contrário de jogar o mundo diante de um nada. É a totalidade do ser que lhe interessa.

Descartes interrogará o *cogito*, ser do eu, como ponto de partida para ver se este é certo, se satisfaz a regra geral. Não por acaso, no início da Segunda Meditação, Descartes faz referência a Arquimedes:

Arquimedes, a fim de tirar o globo terrestre de seu lugar transportá-lo para outro, não pedia nada mais que não fosse um ponto fixo e certo. Portanto, terei o direito de alimentar grandes esperanças, se for bastante feliz para encontrar apenas uma coisa que seja segura e incontestável (DESCARTES, 1999, p. 257).

Husserl buscará uma estrutura fundamental da consciência, a intencionalidade. Esta não é um estado da consciência, mas um *dirigir-se a* que está dado ao mesmo tempo que seu *para que* está dirigido. “Com esse desencobrimento da intencionalidade se dá, pela primeira vez na história da filosofia, o caminho para uma investigação ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2008a, p. 261). Assim, Husserl supera o cientificismo da “teoria austríaca do objeto” (HEIDEGGER, 2008a, p. 261) ou Escola de Viena. Para Descartes, o achado fundamental do *ego* se converte em solo para uma proposição ontológico-formal que satisfaz a regra e serve de critério para encontrar outras proposições com similar caráter de validade. Para Husserl, reflexiona-se sobre a consciência com o caráter fundamental da intencionalidade e o ato intencional faz presente o *para que* do referir-se, que torna possível a revelação do caráter de ser dos entes e nos possibilita aspirar a algo como uma ontologia.

Absoluto, em Descartes, é um ponto de partida simples e fundamento para a reflexão como séries de deduções; já *relativo* é tudo que é deduzido a partir do ponto de partida. *Relativo*, em Husserl, é aquilo que se dá a conhecer na consciência, que se mostra por si mesmo na consciência; *absoluto*, por sua vez, é a própria consciência, como ser que torna possível conhecer qualquer outro ser que pode mostrar-se a si mesmo nela.

Só se se determina a intencionalidade é possível o método fenomenológico, pois este é possível se, com a reflexão do ato sobre o que se reflexiona, se apresenta aquilo para que se dirige a reflexão, não como objeto natural, mas como objeto no modo de seu ser referido, denotado (HEIDEGGER, 2008a, p. 263).

Pela intencionalidade, podemos acessar o *para que* do ato de conhecimento, o referir-se a..., como sentido do ente, como seu ser. A consciência é absoluta porque

“região extraordinária de ser”; o *cogito* é absoluto porque é ponto de apoio¹² para a reflexão encontrar uma proposição ontológico-formal. A fenomenologia não é um olhar desde um fundamento para algo distinto, mas o fundamento é seu tema absoluto.

A *res cogitans* se fundamenta no caráter de ente criado por Deus e, como tal, está dado seu ser como verdadeiro e bom. A consciência, por seu turno, é uma possível região para uma ciência, um ente regional, um lugar. Lugar extraordinário onde se dá a distinção entre o *ego* puro e o ente, distinção fundamental de toda doutrina das categorias. “O ser como consciência é aquilo *no que* existe, em algum sentido, todo ser como transcendente” (HEIDEGGER, 2008a, p. 264). A consciência é *um* âmbito do ser, em que todo ser transcendente se dá a conhecer: o lugar do transcendental, âmbito fundamental de toda ciência.

O horizonte de Descartes, seu contexto, é o sistema da fé católica; seu objetivo com relação a esse contexto é proporcionar a necessária fundamentação racional a esse sistema, de forma científica. Lembremos:

Sempre considerei que estes dois assuntos, de Deus e da alma, eram os fundamentais entre os que devem ser demonstrados mais pelas razões da filosofia do que da teologia: pois, apesar de nos ser suficiente, a nós que somos fiéis, crer pela fé que existe um Deus e que a alma humana não fenece com o corpo, é certo que não parece possível convencer os infiéis de religião alguma, nem mesmo de qualquer virtude moral, se em princípio não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural. (...) E apesar de ser totalmente verdadeiro que é necessário crer que existe um Deus, porque isto é ensinado nas Santas Escrituras, e, por outro lado, que é necessário crer nas Santas Escrituras, porque elas provêm de Deus. (...) Não poderíamos, contudo, propor isto aos infiéis, que poderiam imaginar que cometeríamos nisto o erro que os lógicos chamam de círculo (DESCARTES, 1999, p. 235).

A empresa cartesiana passa por uma prova racional da existência de Deus, por convencer os infiéis da superioridade da fé católica, por meio da aplicação da regra geral de clareza e evidência que, como já vimos, tem a mesma função da *Graça Divina* em Santo Agostinho. O horizonte de Husserl, por outro lado, é o da crise das ciências europeias, ou crise da razão, e seu objetivo com relação a esse contexto é o de fundamentação de uma ciência absoluta da razão, que permita o estabelecimento de

¹² Vale lembrar aqui como Hannah Arendt aprofunda e extrai consequências de tal tese. Ao descrever a invenção do telescópio por Galileu como a do instrumento que permitiu ao homem fixar seu ponto arquimediano de apoio fora da Terra para analisá-la, a autora faz um paralelo com a colocação da subjetividade como fundamento para o conhecimento científico, sendo esta o ponto arquimediano que permite ao sujeito traduzir tudo aquilo que ele não é – enquanto *res cogitans*, logo, a *res extensa* – pelo uso da matemática, “sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas” (ARENDT, 2007, p. 279).

regras para o desenvolvimento autônomo do homem. Heidegger observa que isso não exclui a influência tácita da velha metafísica, mas não explora essa influência diretamente em Husserl, pelo menos não no sentido do contexto da fé cristã.

2. 3. 2 HUSSERL COM DESCARTES: A FENOMENOLOGIA NÃO-FENOMENOLÓGICA

Feita a diferenciação de direito entre os projetos de Descartes e Husserl, Heidegger se aplicará agora em mostrar qual seria a comunidade fundamental de fato entre os autores, a saber, a preocupação pelo conhecimento reconhecido, ou preocupação por certeza. Para Husserl, cabe à ciência de rigor “a nitidez e a clareza de conceitos. Nas transformações das divinações da profundidade em formações inconfundíveis e racionais, é que consiste o progresso essencial da constituição da nova Ciência de rigor” (HUSSERL, 1965, p. 70). Contra essa crença moderna na onipotência da razão, e para mostrar como a filosofia tradicional orienta a fenomenologia por meio da preocupação por certeza, Heidegger aponta que, para Husserl, o *cogito* cartesiano é visto como índice para a apreensão da consciência como região absoluta de ser; o autor não discute o *cogito*, aceitando-o como compreensível por si mesmo. Essa aceitação inquestionada é tida como ponto de partida para a evidência absoluta da consciência como consciência de si mesma e seria um *desenraizamento* da filosofia com relação à sua origem. O *cogito sum* sem a devida discussão ontológica “flutua no ar” (HEIDEGGER, 2008a, p. 257) em Husserl. “Esse desenvolvimento encontra-se expresso de modo mais incisivo em uma nota de Husserl (em um exercício de seminário): ‘Se Descartes tivesse se mantido na Segunda Meditação teria chegado à Fenomenologia¹³’” (HEIDEGGER, 2008a, p. 267). Para Heidegger, tal declaração mostra que Husserl exclui deliberadamente toda a estrutura ontológica fundamental de Descartes, para propor a aceitação da consciência absoluta do mesmo modo de aceitação do *cogito sum*, como *certum*. Fato que revelaria a comum preocupação de Husserl e Descartes pelo conhecimento reconhecido ou por certeza.

¹³ Aparente suspensão de toda tese de ser: “Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; com certeza eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa” (DESCARTES, 1999, p. 258).

Agora, na medida em que para nós, hoje, se dá a notável situação de que, mediante o domínio da preocupação pelo desenvolvimento da ciência, se teorizam de um modo peculiar, todos os âmbitos da vida e os mundo do ser, surge a tarefa fundamental de irmos mais além dessa teorização, para alcançar novamente, a partir da existência mesma, a possível posição fundamental (HEIDEGGER, 2008a, p. 268).¹⁴

A fenomenologia transforma a “psicologia e teoria do conhecimento cartesianas” (HEIDEGGER, 2008a, p. 268) em ciências fundamentais para a sua compreensão. É exigido pela preocupação por certeza que seja encontrado um âmbito quididativo, uma coisa determinada, um ente meramente dado, para que se funde uma ciência, para que se produzam proposições ontológico-formais certas, nos moldes de Descartes. A partir daqui, todo ente passa a ser determinado a partir do sentido que possa fazer para uma ciência, o ser passa a ser compreendido pelo signo da cientificidade, o que obstrui o caminho para vermos o ente enquanto ente. As questões que Heidegger lança são: se esses âmbitos quididativos, que oferecem as disciplinas científicas tradicionais, têm uma origem autêntica com relação ao contexto a que pretendem aplicar-se, ou se esse contexto precisa ser desenvolvido para que se aplique sobre ele uma ciência. Só a partir dessas perguntas podemos falar da possibilidade de constituição de uma nova ciência europeia e uma nova razão. Enfim, Heidegger crê que tal questionamento formaliza a exigência de sua época, colabora para a compreensão da crise e possibilita à fenomenologia um papel fundamental.

Segundo Heidegger, Husserl forma o conceito de consciência a partir da psicologia cartesiana e da epistemologia kantiana, também tributária do cartesianismo. Não discutiremos aqui como se constrói o conceito de consciência em Husserl nesse nível, mas nos concentraremos naquilo que Heidegger chama de desfiguração dos ganhos fundamentais da fenomenologia. A começar pela intencionalidade que, em acordo com a preocupação por certeza, teria sido interpretada por Husserl como um tipo de comportar-se teórico do eu, mediante o entendimento da intencionalidade como “denotação”, como um nomear. Assim, todo ato intencional (querer, amar, odiar, etc.) está fundado numa representação (o querido, o amado, o odiado, etc.), orientando a intencionalidade para o conhecer, no sentido de conhecer a representação, como conhecimento teórico. Os entes, vistos em seu imediato dar-se, antes da representação, são compreendidos teoricamente como *coisas*, essa pré-compreensão do ente dirige o

¹⁴ “Só assim pode-se falar da possibilidade de constituir novas ciências; pressupõe a pergunta pelo ser dentro do contexto da experiência fundamental da própria vida prática” (Suplemento 27, [à página 268]; pág. 305. In Suplemento ao curso a partir dos manuscritos de Helene Weiss e Herbert Marcuse).

olhar fenomenológico de Husserl na colocação dos entes como objetos para uma consciência cognoscente. Fenômenos como a cultura, a história, o espírito, que têm sua base de determinação no ente que nós mesmos somos, são vistos como *objetos*, pois se entende sua base de compreensão a partir da ideia de *coisa*.

Também a evidência seria desfigurada por Husserl. Ela é levada a cabo como a coincidência entre o denotado, como representação teórica, e o dado intuitivo, como coisa. Tal noção é claramente tributária do conceito tradicional de verdade como *adequação entre intelecto e coisa*, criticado por Heidegger por impossibilitar o acesso às coisas mesmas. Acesso ainda mais dificultado pelo uso dos ideais de *representação e coisa* na intencionalidade.

A divisão metódica esta guiada pelas determinações ontológicas: gênero, espécie, singularidade eidética, diferença específica; categorias que têm seu solo concreto e que sobre um ser como a consciência não dizem nada. Neste domínio da preocupação por certeza não é de se impressionar que, dentro do desenvolvimento do método de investigação da consciência pura torna-se possível algo como a ideia de uma *mathesis* das vivências (HEIDEGGER, 2008a, p. 273).

Heidegger mostra como o campo temático da consciência permanece nas determinações da ontologia e lógica formais. A consciência pura, como unidade do fluxo de consciência de um indivíduo, não interessa para a função de âmbito possível para uma ciência fundamental, daí a necessidade de pôr em destaque os caracteres genéricos das distintas vivências, determinando a consciência por um procedimento tradicional de reflexão.

Todos esses pontos de distorção sobre a intencionalidade, a evidência e a redução eidética determinam profundamente a interpretação do lema *às coisas elas mesmas*. O lema de Husserl, para Heidegger, seria: às coisas na medida em que podem ser tema para uma ciência, como saber teórico, metodológico, fundado na ontologia e lógica tradicionais. A consciência, o âmbito quididativo da fenomenologia, como região das vivências, não consegue ver *o viver ele mesmo*, o vê somente como uma coleção de fatos concretos. Toda filosofia do espírito, da história, da cultura, da vida, não passa, ao olhar de Husserl, de um lugar obscuro, a ponto de se querer “fazer uma filosofia da existência, sem ter que perguntar por ela” (HEIDEGGER, 2008a, p. 274). Pelo menos até 1924.

Em 1925, a relação entre Descartes e Husserl ainda ocupará Heidegger na tentativa de mostrar que os dois compartilham de uma mesma estrutura ontológica, de

uma mesma compreensão de ser, contra a ideia de uma neutralidade ontológica da fenomenologia husserliana. Em *Prolegômenos sobre a História do Conceito de Tempo*, Heidegger diz:

Sem dúvida alguma, o que em um nível superior de análise fenomenológica se destaca enquanto consciência pura é o campo em que Descartes pensava ao falar da *res cogitans*, o campo completo das *cogitationes*; enquanto que o mundo transcendente, cujo índice exemplar Husserl vê precisamente no estrato fundamental das coisas materiais, é o que Descartes caracterizava de *res extensa*. Tal afinidade não se dá somente de fato, mas que Husserl, ao dizer que a reflexão chegou em um ponto crítico, remete expressamente a Descartes. Diz que o que aí se resolve não é mais do que o que Descartes pretendia realmente nas *Meditações*, ainda que com outro método e com outro propósito filosófico. (HEIDEGGER, 2006, p. 133.)

Ainda que com outros método e propósito, que Heidegger se ocupa em diferenciar como vimos anteriormente (c.f pp. 41-45), Husserl e Descartes partilham da mesma estrutura ontológica de sujeito/objeto, sendo que Husserl, segundo Heidegger, propõe-se expressamente resolver a problemática da relação entre sujeito e objeto, o problema do conhecimento, propostos nas *Meditações*, sem questionar pelo ser, isto é, Husserl assume de forma acrítica a compreensão de ser cartesiana.

Ser significa para ele [Husserl] nada mais que ser verdadeiro, *objetividade, verdadeiro para um conhecimento científico, teórico*. Não se pergunta aqui pelo ser específico da consciência, das vivências, mas por um *ser objeto eminente para uma ciência objetiva da consciência*. (HEIDEGGER, 2006, p. 153).

Isto é, a preocupação de Husserl não é mais a *coisa mesma* consciência, mas com *uma* consciência que se apresente na forma de objeto para o conhecimento teórico de um sujeito, dessa forma, a preocupação por cientificidade de Husserl funciona como preconceito que impede a realização do lema fenomenológico de *ir às coisas elas mesmas*, sendo que o não questionamento pelo ser da consciência impede que Husserl veja a estrutura ontológica de sua posição. Para Heidegger, a tomada de posição *cartesiana* de Husserl revela a não-neutralidade ontológica de sua fenomenologia e, também, de toda filosofia transcendental; para ele, esta deveria buscar suas condições de possibilidade na ontologia, isto é, na compreensão de ser que aceita de partida. A ontologia, como compreensão de ser, guia todo comportamento seja ele *natural* ou *transcendental*. (Valentim, 2009).

Ainda em 1925, Heidegger se refere de forma bastante sintética e precisa a respeito disso que soa como um escândalo para a fenomenologia husserliana, o fato de ela ser *não-fenomenológica*:

A reflexão crítica nos fez ver que *também a reflexão fenomenológica se faz sob o feitiço de uma velha tradição e precisamente ali onde se trata de caracterizar do modo mais originário o que é seu assunto mais peculiar – a intencionalidade* (HEIDEGGER, 2006, p. 163).

Não se trata agora diretamente da consciência como campo temático da fenomenologia, mas da intencionalidade, porém o mesmo é válido para a consciência como já vimos. Para Heidegger, a fenomenologia deixa caracterizar seu assunto mais próprio sem partir da coisa ela mesma, mas sim de uma tradição convertida em algo dado por si, que impede o acesso originário ao ente mesmo em questão, seja a consciência ou a intencionalidade. Enfaticamente, diz Heidegger: “Assim pois, a fenomenologia, na tarefa fundamental de caracterizar seu campo mais próprio, resulta ser *não-fenomenológica!* – Quer dizer, resulta ser *pretendida falsamente fenomenológica*” (HEIDEGGER, 2006, p. 163). Isso não somente com relação à intencionalidade, mas as divisões entre consciência e mundo são feitas sem o devido questionamento pelo ser do ente que opera essa divisão e que é capaz de intencionalidade.

2. 3. 3 PRENÚNCIO DE *SER E TEMPO*

No fim do texto do curso de 1924, Heidegger apresenta o que podemos chamar de agenda positiva diante da situação relatada. Tratar-se-á de tentar uma história da origem das categorias como pressuposto para uma investigação da existência. O que se propõe como tema da filosofia, a consciência, estaria sendo abordado a partir de um olhar anacrônico, moderno e descuidado, fazendo com que a tentativa original da fenomenologia de simplesmente olhar as coisas e entregar-se a elas não se realizasse por conta desse olhar. Para se chegar às coisas, elas mesmas devem ser libertadas, não por um impulso, mas por uma investigação fundamental.

Heidegger assume que ainda estamos muito longe de compreender o descuido com o ser aqui relatado. Mesmo a relação entre o ente que nós somos e a verdade, e entre nós e o bem, ainda é muito obscura, pois, assim como a *Alétheia* se degenerou em

Verum e *Certum*, também o *Agathón* sofre com o mesmo processo, e a investigação histórica proposta passa por essa investigação da degeneração do contexto original das experiências fundamentais da filosofia pela linguagem. As determinações fundamentais devem ser pensadas em seu contexto original, a ontologia grega. Somente uma história da origem de suas categorias nos permitiria ver a existência como tal em seu contexto, a partir de experiências concretas, e determiná-la categorialmente de forma mais própria.

Essa agenda positiva de Heidegger pode ser vista como o anúncio de *Ser e Tempo*. Mas na medida em que não é possível voltarmos a ser gregos, julgamos que qualquer história que vise à reconstrução das experiências fundamentais de tal povo, somente por meio de uma análise de sua linguagem, é uma história severamente limitada, apenas ideal. Porém, ao mesmo tempo, permite que continuemos a ver a fenomenologia como *possibilidade*, como um exercício que força a um pensamento radical. A única tarefa dignamente possível que vemos a partir desse contexto seria a de forjar um solo para uma tal investigação histórica, isto é, buscar as determinações para se compreender uma experiência fundamental e sua inerente relação com o ser. Acreditamos que aqui reside toda a dignidade de *Ser e Tempo* e do projeto heideggeriano. Contribuem para esse projeto, a partir do texto do curso de 1924, a identificação do descuido da fenomenologia de Husserl com o ser e a identificação da preocupação pelo conhecimento reconhecido, ou preocupação por certeza, como modo de ser do ser-aí atual, no contexto da crise das ciências, como comportamento teórico.

O solo a que nos referimos será a analítica existenciária, desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, que visa remeter todos os modos de ser do ser-aí à sua situação fundamental de ente lançado no mundo, e que se ocupa com este, como ser-no-mundo, na cotidianidade. Heidegger procederá mostrando que o comportamento teórico seria fruto de uma mudança na compreensão de ser dessa situação fundamental, da qual derivaria o comportamento científico. Tentaremos mostrar que, a partir de uma análise do § 69, essa *derivação* se mostrará problemática e, ao mesmo tempo que compromete a ligação entre a ciência e a ontologia fundamental proposta na obra, também permite que vejamos a aparente mudança de posicionamento de Heidegger com relação à ciência, que anunciámos na introdução, como tentativa de esclarecer esse problema. Tal problema surgiria de um aprofundamento, por parte de Heidegger, com relação à sua posição sobre a ciência no texto de 1924, pela hermenêutica de *Ser e Tempo*.

Antes de passarmos, de fato, para *Ser e Tempo*, a título de conclusão desse primeiro capítulo, frisemos que a ciência, ou o modelo científico moderno, opera como

um preconceito não devidamente discutido na fenomenologia de Husserl, impedindo a realização do projeto fenomenológico de ir às coisas elas mesmas, o questionar pelo ser, e a compreensão da dimensão histórica da existência. A metodologia hermenêutica de Heidegger permitiria identificar e tratar esse prejuízo, reduzindo sua efetividade. A origem desse preconceito seria a filosofia cartesiana, como aquela que confere primazia ao conhecimento reconhecido e coloca o comportamento teórico como o fundamental ao ente que nós somos, o que Husserl, consciente e inconscientemente, deixa que se interponha entre o projeto fenomenológico e sua realização como filosofia fundamental.

Ainda a título de conclusão, a respeito da discussão em torno do artigo de Husserl de 1911, Heidegger, em 1925, assume que se trata de uma discussão datada¹⁵ e que Husserl já se moveria em outras direções, com intenções diferentes, mas ainda sob a influência do pano de fundo ontológico cartesiano e da preocupação por certeza (HEIDEGGER, 2006, pp. 155-156). Loparic é ainda mais radical, afirmando que o próprio artigo, bem como a fenomenologia husserliana, estão datados e que “a ‘intuição eidética’ pertence ao museu das ilusões da razão” (LOPARIC, 1996, p. 133); diagnóstico tal que o próprio Heidegger na década de 1960 concordaria: “O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p. 12). Não pretendo entrar nessa discussão sobre a atualidade da fenomenologia, nem se a afirmação de Heidegger da década de 1960 anula sua noção, à época de *Ser e Tempo*, de compreender a fenomenologia como *possibilidade*, nem sobre os problemas que esse diagnóstico poderia trazer à noção de historicidade de Heidegger, a respeito de sua própria obra; apenas gostaria de ressaltar que, apesar de datado, o texto de 1911, e sua recepção por parte de Heidegger, é fundamental para compreendermos *com o que* o autor dialogou mais intimamente no projeto de *Ser e Tempo*; com certeza, toda a obra de Husserl até 1927 entraria nesse diálogo, porém, o artigo da *Logos* serve bem como índice exemplar dessa discussão, como ponto cardeal para o estudo da diferença entre Heidegger e Husserl.

¹⁵ Vale notar aqui uma mudança importante no posicionamento de Husserl, a dimensão fundamental não será mais o comportamento teórico, como julgava Heidegger à época de 1924, mas sim o *mundo da vida*. Mudança que pode ser interpretada como uma concessão de Husserl a Heidegger num certo sentido. Heidegger relata em 1925 um manuscrito que recebera de Husserl a respeito da redação de *Idéias...*, nele dizia Husserl: “‘Desde os começos de Freiburg foram feitos progressos tão essenciais justamente nas questões do espírito e da natureza que [eu] deveria fazer uma exposição completamente nova, com conteúdos em parte completamente diferentes’ (Comunicação escrita em carta no dia 07/02/1925)” (Heidegger, 2006, p. 155).

3 CAPÍTULO II: CIÊNCIA EM SER E TEMPO: O PROBLEMA DA MUDANÇA DA COMPREENSÃO PRÉVIA DE SER

3. 1 SER E TEMPO

3. 1. 1 A CIÊNCIA E A DIMENSÃO CONCRETA DA QUESTÃO DO SER

Heidegger abre *Ser e Tempo* promovendo uma retomada explícita da questão do ser, tal como o autor julga que a questão havia aparecido na Grécia e se manteve, ainda que como alvo de muitos preconceitos, na história da filosofia. Procederemos a partir da análise dos principais preconceitos¹⁶ elencados por Heidegger, tentando retirar alguma determinação positiva a respeito da questão. Em toda relação com os demais entes, em todo comportar-se do ser-aí, existe uma incompreensão do que significa de fato “ser”. Isso não é o mesmo que dizer que o ser é incompreensível, mas sim que a compreensão cotidiana de ser é insuficiente, isto é, quando se anuncia que algo *é* alguma coisa todos compreendemos o sentido da partícula “é” na expressão, porém, quando perguntamos pelo sentido geral de ser – *ser* expresso pelo *é* – nossas respostas são vacilantes.¹⁷ Talvez por isso, outra determinação positiva sobre o ser é que ele seria o conceito mais obscuro, porém, só se compreende o ser como *conceito* em sentido tradicional, com a carga de significados que a noção carrega consigo de antemão. Heidegger, como sabemos, tentará em *Ser e Tempo* uma crítica a essa ontologia tradicional e, na esteira dessa crítica, o autor nota que o procedimento da definição é inadequado para se tratar com o sentido de ser em geral, pois *ser* não é *ente* e, logo, não pode ser totalmente apreendido como conceito de coisa.

O que temos aqui é Heidegger expondo que o ser, enquanto abordado por categorias forjadas para a apreensão dos entes, não pode ser compreendido. O que é o mesmo que dizer que, a partir do comportamento teórico, como objeto para um conhecimento apodítico, o sentido de ser não pode ser revelado. Categorias feitas com vistas a fundamentar explicações, definições ou demonstrações de algo como certo, não

¹⁶ C.f. § 01 de *Ser e Tempo*.

¹⁷ Vale notar, ilustrativamente, a analogia com Agostinho em sua famosa questão do tempo: “Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada” (1964, XI, 14, 17).

dão conta do ser, isto é, a metafísica tradicional e seus desdobramentos, como a ciência moderna, não fornecem meios de se compreender o sentido de ser em geral.

Se a metafísica tradicional está temporariamente fora das possíveis fontes de respostas, e mesmo de colocação adequada da questão do ser, há que se voltar à reflexão sobre o que significa perguntar pelo ser *sem* a metafísica. A partir de então o autor promove uma reflexão sobre a estrutura do ato de perguntar. Todo perguntar é um buscar, e todo buscar retira sua direção a partir de uma pré-compreensão do que é buscado¹⁸. Assim, a partir da pré-compreensão mediana do ser, pergunta-se pelo sentido de ser em geral para esclarecer essa incompreensão que a pré-compreensão mediana revela; em outras palavras, a indeterminação dessa compreensão vaga de ser é o que anima a questão do sentido de ser.

Ser é sempre ser de um ente, mas nunca um ente, sendo possível que os entes revelem características de seu ser e mesmo sejam tomados como acesso ao ser, mas para isso eles precisariam ser mostrados por si mesmos, ou seja, para Heidegger, o método de acesso ao ser, pelos entes, é a fenomenologia. Qual ente então seria o mais adequado para revelar o sentido de ser em geral? Qual ente conhecemos em si e por si e que, portanto, seria capaz de nos permitir acesso ao sentido de ser em geral? Tal pergunta, diz Heidegger, exige: o modo como dirigir o olhar para o ser; compreender conceitualmente o sentido vulgar corrente de ser; a escolha correta e a elaboração do genuíno modo de acesso ao ente privilegiado. Podemos ver aqui uma necessária ressalva metodológica de Heidegger, em que ele elenca fenomenologia, hermenêutica e a analítica.¹⁹ Todas essas características são constitutivas do comportamento questionador, isto é, do ente que nós mesmos somos a cada vez que perguntamos. A situação do perguntar que antevê se revela, para o autor, como um círculo que se aplica à tarefa em questão quando pensamos que é preciso determinar um ente em seu ser para perguntar pelo ser.²⁰ Em *Ser e Tempo* o que se antevê é a compreensão mediana de ser,

¹⁸ Parece-nos que Heidegger toma como pressuposto que a *não-compreensão* não é possível, isto é, tudo se passa como se nós necessariamente já prévissemos uma *resposta-guia* para toda e qualquer pergunta, impossibilitando uma pura pergunta que vise acabar com uma absoluta incompreensão; poderíamos ver essa pergunta como, justamente, uma pergunta que vise tornar possível uma direção em um tempo de completa confusão.

¹⁹ A pergunta pelo ente privilegiado, e a disposição indireta da analítica como uma necessidade para revelar o sentido de ser em geral, mostra que a escolha pelo ser-aí como ente privilegiado já está feita desde o início do projeto de *Ser e Tempo*.

²⁰ Trata-se da referência ao círculo hermenêutico da escola histórica da hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey. Heidegger daria um peso ontológico a esse círculo ao afirmar que todo conhecimento, enquanto compreensão, funda-se nele. Nesse sentido, o livre perguntar, que não antevê resposta ao que se pergunta, se é que de fato existe, seria o perguntar da incompreensão.

porém, o sentido de ser em geral pelo qual se pergunta não é o mesmo da compreensão mediana e vaga de ser; portanto, a circularidade em questão não é a circularidade da lógica tradicional, não se trata de uma *petição de princípio* em sentido clássico, mas sim de hermenêutica, isto é, trata-se de uma espécie de mútua dependência, necessária à compreensão. Como numa sentença, para se compreender o todo, é preciso compreender as partes que formam a frase e, ao mesmo tempo, para que o sentido das partes seja revelado, é preciso compreender a sentença em seu todo, de modo que o *sentido*, ele mesmo, apareceria nesse jogo entre partes e todo²¹.

Como a escolha do ente privilegiado já pode ser fortemente intuída pela leitura da reflexão sobre o perguntar, Heidegger se coloca a necessidade de mostrar o ser-aí como ente com precedência ôntica, ontológica e ôntico-ontológica perante os demais entes.

A necessidade de uma repetição da pergunta foi até agora motivada, de um lado, por sua origem venerável, mas sobretudo porque lhe falta resposta determinada e mesmo porque não há uma formulação da pergunta que seja em geral satisfatória. Mas ainda poderia se querer saber a que serve essa pergunta. Ela permanece unicamente ou é em geral apenas assunto sobre uma especulação sobre as generalidades mais gerais, flutuando no ar – ou é ela a pergunta mais de princípio e ao mesmo tempo a mais concreta? (HEIDEGGER, 2012, p. 51).

Esse trecho marca claramente uma passagem que Heidegger executa a respeito da pergunta pelo sentido de ser: não se trata mais de posicioná-la a respeito de sua origem, ou mesmo em mostrar os preconceitos que dificultam a sua colocação e a busca por respostas, mas sim de determiná-la de acordo com o que seria sua dimensão concreta ou, se preferirmos, trata-se agora de mostrar a necessidade material de onde provém tal questão e seu estado atual. É nesse momento que a investigação científica como comportamento do ser-aí se torna tema e entra em *Ser e Tempo*.

Heidegger como que parafraseia Husserl, quando este afirma que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, assim como o objeto é sempre objeto para uma consciência, dizendo que “ser é cada vez ser de um ente” (*Sien ist jeweils das Sein eines Seinden*) (HEIDEGGER, 2012, p. 51) e, sem explorar essa analogia possível, continua expondo que a totalidade do ente pode ser recortada em vários *domínios-de-coisa* que formam diversos âmbitos como a história, a natureza, o espaço, a vida, a linguagem, etc.

²¹ SCHIMDT, L. *Hermenêutica*. Tradução Fábio Ribeiro. Vozes: Petrópolis-RJ, 2014.

Âmbitos da totalidade do ente que quando tematizados podem ser objetos de investigação científica. A investigação científica, o específico modo de ser do ente questionador que busca aquilo que cada ente é, realiza “ingênua e toscamente” (*naiv und roh*) (HEIDEGGER, 2012, p. 51) uma primeira delimitação dos domínios de coisa. Mais especificamente, a pesquisa científica *positiva* os domínios de coisa que a experiência pré-científica já leva a cabo com a elaboração dos conceitos fundamentais da experiência científica. Heidegger continua dizendo que o progresso de uma ciência não está relacionado com o acúmulo de seus resultados, mas antes pode ser medido pela capacidade desta em realizar uma revisão em seus conceitos fundamentais, processo de revisão que não é transparente para as ciências elas mesmas. Elas só tomam consciência de uma crise em meio à própria crise. Poderíamos dizer que esse processo de revisão, momento crítico *auto-questionador* das ciências, é transparente para o filosofar enquanto comportamento fundamental do ser-aí perguntante:

O nível de uma ciência é determinado pela medida em que é capaz de uma crise de seus conceitos fundamentais. Em tais crises, imanentes às ciências, a relação entre o perguntar que investiga positivamente e as próprias coisas interrogadas vacila. Em toda parte nas diversas disciplinas hoje se manifestam tendências procurando assentar as pesquisas sobre novos fundamentos (HEIDEGGER, 2012, p. 53).

Heidegger dedica um parágrafo relativamente extenso de seu texto para dar exemplos de ciências em crise à sua época²² ou, se preferirmos, ciências em processo de um radical questionamento de seus fundamentos, como a matemática, a física, as ciências humanas, a biologia e a teologia. Os conceitos fundamentais são as determinações que permitem compreender o que é positivado por uma determinada ciência e a forma como esta aborda seu tema. Tais conceitos são forjados ainda na experiência pré-científica, isto é, ainda no âmbito da interpretação do ente em relação ao seu ser. A fenomenologia, como Heidegger a pensa, pode ser entendida como uma formalização dessa pesquisa pré-científica; ela deve e pode preceder as pesquisas positivas do ente; segundo Heidegger:

Uma tal fundamentação das ciências difere por princípio da “lógica” de rabeira que investiga o estado ocasional de uma ciência em seu “método”. Ela é lógica produtiva, no sentido de que ela como que salta na frente para dentro de um determinado domínio-de-ser, abre-o pela primeira vez em sua

²² C.f. *Ser e Tempo*, §03, p. 53.

constituição-de-ser e põe à disposição das ciências positivas as estruturas conquistadas, como indicativos transparentes para a interrogação (HEIDEGGER, 2012, p. 55).

Essa experiência pré-científica fundamental difere da filosofia da ciência enquanto investigação da situação de uma ciência e seus problemas metodológicos, isto porque essa filosofia da ciência toma a ciência como dada e trabalha a partir dela no sentido de produzir uma justificação e um esclarecimento lógico dela. A experiência pré-científica como pesquisa, isto é, como comportamento questionador, não visa explicar as ciências adequando-as às leis tradicionais do pensamento, mas, sim, visa à produção de novos indicativos sobre como tratar com âmbitos da totalidade do ente e os deixa disponíveis à pesquisa positiva. Esse comportamento questionador é ontologia em sentido amplo, por isso, para Heidegger, o questionar ontológico é mais originário que o científico, pois ele como que dá as condições de possibilidade da pesquisa ôntica. Porém, essa ontologia, sem uma discussão sobre o sentido de ser em geral, permanece obscura e ingênua, isto é, permanece *velha metafísica* que toma como simplesmente dado todo e qualquer ente, inclusive aquele que nós mesmos somos a cada vez que somos, ser-aí, sem diferenciação ontológica; daí a necessidade de *Ser e Tempo* e sua relação com as pesquisas positivas.

A questão sobre o sentido de ser em geral tem por meta a revelação das condições de possibilidade de toda ontologia possível e, no limite, das condições de possibilidade da ciência enquanto conhecimento, isto é, enquanto comportamento do ser-aí com relação ao mundo, para além da fundamentação tradicional baseada nas noções de *sujeito* e *objeto*. Para Heidegger, o que a crise geral das ciências europeias revela é que, para além da necessidade de uma nova fundamentação delas na razão, as próprias noções de sujeito cognoscente e objeto a ser apreendido por esse sujeito precisam reencontrar seus fundamentos ou precisam de novos fundamentos, sendo justamente esse choque entre o comportamento questionador da época, fundamentado na noção de sujeito, e a totalidade do ente, fundamentada na noção de objeto, que revela a necessidade e a possibilidade de se procurar ver o fundamento do ente que nós mesmos somos a cada vez, isto é, como perguntante; não mais como sujeito, mas como ser-aí e, logo, *ser-no-mundo*, no sentido de um fundamento que é anterior à divisão entre sujeito e objeto, consciência e mundo. O que significa, basicamente, que conceitos tradicionais e extremamente sólidos da ciência começam a *vacilar*. Um exemplo seria o conceito de *neutralidade*, que não daria mais conta das exigências da época em crise;

cada vez mais se começaria a perceber que a separação entre sujeito e objeto é um constructo, e não um fato. Para concluir, a necessidade material da questão do ser, pode ser, do ponto de vista da questão da ciência em *Ser e Tempo*, a necessidade de responder à crise de fundamentos que atravessa a ciência europeia da época, e não uma simples recolocação romântica de uma questão profunda e inócua.

3. 1. 2 A IMPOSSIBILIDADE DE ACESSO AO SER PELAS CIÊNCIAS POSITIVAS

Dessa forma, caracterizando a ontologia geral como investigação das condições de possibilidade das ontologias regionais e, por consequência, das ciências ônticas, fica demonstrado, para Heidegger, a precedência ontológica da questão sobre o sentido de ser em geral. Heidegger compreende as ciências positivas a partir de uma definição confessadamente incompleta, como um todo de uma conexão de proposições verdadeiras, isto é, um sistema discursivo a respeito de certo âmbito do ente fundamentado em uma noção de verdade que o justifica. Mas a ciência, para além dessa indicação formal, é um específico comportamento humano e, como tal, tem o mesmo modo de ser do homem. O § 04 de *Ser e Tempo* será o início da tentativa heideggeriana de esclarecer o modo de ser do homem, isto é, será o início da tarefa de diferenciação ontológica entre o ente que somos e os demais entes.

A pesquisa positiva, o questionamento positivo do ente, não é o único nem tão pouco o mais imediato comportamento do homem, enquanto ser-aí. Esse ente é distinto da totalidade do ente porque em seu ser está em jogo a possibilidade de relação com o ser. Esse *jogo* se expressa na relação do ser-aí consigo mesmo e com os demais entes. Com relação a si mesmo, o ser-aí é o único ente que pode se expressar como sendo algo, ao mesmo tempo que pode dizer o que os demais entes são; a diferença é que o ser-aí, ele mesmo, está aberto ao ser. A distinção do ser-aí reside no fato de ele poder dizer-se *quem* ele é e poder dizer *o que são* os demais entes com relação ao seu ser, a partir de uma compreensão prévia de ser. Essa abertura do ser-aí é aquilo que permite a esse ente dizer-se quem é.

Podemos nos arriscar rapidamente e pensar em diversas definições desse ente que somos no transcorrer da história da filosofia, procurando como e em que momento o ser-aí se revela. Para ficarmos com um exemplo, pensemos na formulação do *cogito* cartesiano: *Eu sou uma coisa pensante*. Com essa e outras formulações, Descartes

estabelece o que seria a essência do homem a partir da lógica e da ontologia tradicionais; a partir desse fundamento, a partícula *eu sou* sugere uma necessidade de complementação, pois, como a ontologia cartesiana define de antemão a totalidade do ente como *substância*, como quer Heidegger, tudo que *é*, é como algo ou alguma coisa; portanto, se existo, existo como coisa, logo *eu sou uma coisa*. Porém, os entes compreendidos como coisa são diferentes entre si, são essencialmente coisas e acidentalmente certos tipos de coisa; o tipo de coisa que eu sou é *coisa que pensa*, logo, a sentença se completa como *eu sou uma coisa pensante*. Eu sou em essência uma coisa cujo atributo essencial, que distingue das demais coisas, reside no fato de que penso. A questão é que, historicamente, o complemento exigido pela teoria tradicional muda de acordo com a pré-compreensão de ser de cada época, daí a situação de, ao olharmos para a história da filosofia, o *eu sou*, ou o *homem é*, ter comportado os mais distintos complementos: animal racional, filho de Deus, sujeito cognoscente, consciência transcendental, etc. Podemos observar nas mais rigorosas pesquisas, que dizem respeito de alguma forma ao ente que somos, todos esses e muitos outros conceitos que definem esse ente. Porém, o único aspecto que permanece o mesmo em todas estas investigações é o fato de que elas dizem respeito àquilo que somos, o que significa que aquilo que somos está a cada vez aberto, que eu sou abertura para ser a partir de cada pré-compreensão de ser; essa autocompreensão determina o modo como nos relacionamos com os demais entes, isto é, determina nosso comportamento²³.

O problemático é que, aqui, o que é constante e caracteriza o ser-aí é a abertura como possibilidade de diferentes e indeterminadas relações com o ser, ao mesmo tempo que aquilo que é mutável – os diferentes complementos do *eu sou* – possui o caráter de um conceito fixo que apreende a essência do eu. De tal forma que as relações lógicas entre essência, conceito e constância e entre abertura, relação e mutabilidade já não dão mais conta completamente da compreensão do sentido do ser-aí, bem como a ontologia tradicional, que relaciona essência, substância e existência, também não fornece categorias capazes de apreender por completo o ser-aí. Assim, afirmamos que a compreensão do eu como ser-aí é ontologicamente anterior, em Heidegger, à própria questão do sentido de ser em geral; nesse sentido, a ontologia fundamental nasceria da necessidade de novas categorias para compreender o ente que nós mesmos somos.

²³ Nossa análise pretende o mesmo sentido da de Stein, ainda que com linguagem menos elaborada, em *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*: “Antes da evidência de qualquer teoria e ponto de partida da ‘teoria do conhecimento’ e antes de qualquer subjetividade fundante, há uma evidência operando na situação de ser-no-mundo” (STEIN, 1988, p. 22).

Assim, se o ser-aí aparece para Heidegger a partir da tentativa de pensar um fundamento novo para o eu, cuja noção de sujeito cognoscente não daria mais conta, a partir da crise das ciências modernas como crise da relação sujeito/objeto; e se o ser-aí é, na ordem das razões, anterior à questão pelo sentido de ser, temos então que a ciência, tomada em seu conjunto ou, se preferirmos, o conhecimento, se não é exaustivamente tematizado por Heidegger como objeto explícito de sua reflexão, é talvez um dos primeiros motores da filosofia heideggeriana; a manifestação, encarnada no autor, do espírito de sua época; e não são poucas as oportunidades que Heidegger aproveita para defender que aquilo que deve ser primeiro e mais decisivamente pensado é aquilo que a época nos exige.

Voltando à questão da existência, fica então possível compreendermos que ela, sua essência, é decidida a cada vez pelo ser-aí, seja apropriando-se a partir da abertura, da possibilidade de dizer-se quem se é, seja deixando que a oportunidade se perca, recaindo numa compreensão tradicional de si, isto é, decaindo numa compreensão imprópria de si. Nesse sentido, a propriedade e a impropriedade são indicações que dizem respeito primeiramente à relação do ser-aí consigo mesmo, em sua *autocompreensão*. A autocompreensão é um existencial (*existenzielle*), isto é, uma indicação necessária para compreender o ser-aí em sua distinção ontológica, assim, em sua característica mais própria de ser o único ente que, em sua essência, está em jogo uma relação com o ser.

As ciências são modos de ser do ser-aí em que ele se comporta com vistas aos entes intramundanos, portanto, o discurso científico não é adequado para tratar do ser-aí, já que este seria essencialmente existente, isto é, que em seu ser existe uma relação com o ser em vista de si mesmo; mas, além dessa determinação da autocompreensão, a compreensão de ser do ser-aí comporta uma compreensão do ente e do mundo. Nesse sentido, as ontologias que perguntam pelo ser como substância, como coisa, fundam-se na estrutura *coisal* do ser-aí, a partir de uma pré-compreensão vulgar de ser e, portanto, o âmbito dessas ontologias, e das ciências, não pode ser o do sentido de ser em geral. Por isso, Heidegger não considera as ciências como possíveis modos de acesso ao ser do ser-aí e ao sentido de ser em geral, já que estariam *presas* à dimensão ôntica do questionar.

Para Heidegger, o ser-aí é o ente que possui precedência sobre todos os demais entes para o acesso ao sentido de ser em geral. Será a analítica desse ente que preparará o caminho para o projeto heideggeriano. Essa precedência seria ôntica porque em seu

ser está em jogo seu próprio ser, isto é, dentre todos os entes ele é o único que pode expressar uma autocompreensão de seu próprio ser. Seria também ontológica, já que ao ser-aí é possível questionar, ter um comportamento questionador, fazer uma pesquisa a respeito do ser. Além disso, por questionar a respeito de ser e poder determinar o ser dos demais entes que não ele mesmo, o ser-aí possui um primado ôntico-ontológico a respeito do sentido de ser em geral. Mas diz Heidegger:

Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade de ser do Dasein [ser-aí] cada vez existente é que ocorre uma possibilidade de abertura da existência e, com ela, a possibilidade de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica (HEIDEGGER, 2012, p.63).

Somente quando se *experiencia* o perguntar radical a respeito de quem se é e o que são os demais entes e o mundo é que o ser-aí se revela em sua estrutura e permite que sobre o ser se projetem questões que visam revelá-lo; em outras palavras, somente ocorre a possibilidade ou não de se complementar ou não o *eu sou* quando é experienciado pelo ser-aí o questionar pelo que e quem *é*; trata-se da experiência ontológica de fato. Assim, sendo a questão do ser a radicalização da compreensão mediana do ser, bem como que todo ser é sempre ser de um ente, com a precedência do ser-aí, deve ser ele então capaz de revelar os caracteres do sentido de ser em geral, de modo que sobre ele incidirá a analítica da existência feita com a hermenêutica fenomenológica.

3. 1. 3 O CONHECIMENTO COMO MODO-DE-SER DERIVADO

Se o ser-no-mundo é a constituição fundamental do ser-aí, então ele deve ser onticamente experienciado na cotidianidade, ainda que de maneira indeterminada e fundada na compreensão mediana de ser. Com base nessa compreensão de ser, o fenômeno do conhecimento de mundo é interpretado de forma “extrínseca” (HEIDEGGER, 2012, p. 187), isto é, como se mundo fosse algo exterior ao fundamento do ente que nós mesmos somos. É tal compreensão que compreende o ente que nós mesmos somos como um sujeito cognoscente isolado e o mundo como *mundo exterior* objetivo. Sobre isso, frisa Heidegger, “sujeito e objeto não coincidem com Dasein e mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 187). Heidegger aqui está delineando um problema

que será mais especificamente trabalhado no §43 de *Ser e Tempo*, “Dasein, Mundidade e Realidade”, como o problema do mundo exterior, do qual trataremos mais à frente. O que nos interessa agora é mostrar como, para o autor, essa noção de conhecimento como fruto da relação entre sujeito e objeto – compreensão de conhecimento fundamental à ciência – é ontologicamente insuficiente para dar conta da essência de ser-aí e do fenômeno do mundo e, também, mostrar como essa compreensão se funda no ser-no-mundo.

O autor nota que, a partir dessa compreensão de ser, é *fácil* se chegar à conclusão de que o conhecer é como que uma propriedade interna ao homem, já que o conhecer *é* e não possui subsistência física ou natural. A partir de então o problema do conhecimento se impõe.

Quanto mais inequivocamente se estabelece que o conhecer é de imediato e propriamente “de dentro” e que assim nada tem em geral do modo-de-ser de um ente físico e psíquico, tanto mais se crê estar procedendo sem pressuposição na questão da essência do conhecimento e na elucidação da relação entre sujeito e objeto. Pois só de agora em diante pode-se por um problema, a saber, a questão: como pode o sujeito cognoscente ir além de sua “esfera” interior, até outra “diversa e externa”; como pode o conhecer em geral ter um objeto, como o objeto ele mesmo deve ser pensado, para que afinal o sujeito o conheça sem ter de ousar um salto numa outra esfera? (HEIDEGGER, 2012, p. 189).

Quanto mais se refina a construção de que o conhecer é uma propriedade interna, mais se crê estar agindo sem prejuízos na investigação da essência do conhecimento e mais insolúvel se torna o problema do mundo exterior e suas consequências. No fundo, para Heidegger, enquanto for problematizado o conhecimento dessa forma – sobre como é possível um sujeito isolado acessar um mundo externo, conquistar um objeto e o trazer para sua redoma – a essência do conhecimento permanecerá encoberta; podemos dizer também que a *crise* do conhecimento da época, a *crise das ciências*, não alcançará o solo necessário para sua resolução ou, então, que “só se pode achar o conhecer problemático sem que se tenha elucidado antes como é em geral esse conhecer que propõe tal enigma” (HEIDEGGER, 2012, p. 189-191).

Para o autor, mesmo nessa tematização mediana do problema do conhecimento, já se revela, ainda que de forma inexpressa, o conhecer como modo de ser fundado, ou derivado, do ser-aí como ser-no-mundo. Assim, defende Heidegger que o conhecer se funda na estrutura do ser-aí, do “já-ser-junto-ao-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 191); isso não significa uma atitude passiva diante do mundo, pelo contrário, o

“ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo de que se ocupa” (HEIDEGGER, 2012, p. 191), isto é, o comportamento cotidianamente mais primário é o ocupar-se do ser-aí com seu mundo e, nessa ocupação, o ser-aí é junto do mundo de forma ativa e não necessariamente reflexiva. Partindo desse ponto, da situação fundamental do ser-aí, Heidegger nota que o conhecimento – com a tonalidade teórica que previamente expusemos da relação entre *sujeito isolado* e *mundo exterior* – só poderá aparecer de uma *deficiência* desse comportamento fundamental da ocupação não necessariamente reflexiva com o mundo. Sem a ocupação com o mundo, o modo do *ser-em* se expressa, não mais como *já-ser-junto-ao-mundo*, mas como “só-ainda-se-demorar-junto-a...” (HEIDEGGER, 2012, p. 191). A partir desse modo de ser, os entes intramundanos passam a aparecer somente como *aspectos*, como puro *eidos*, assim, a cessão da ocupação permite o anunciar dos entes como subsistentes (*Vorhandenheit*).

O perceber, como o puro ver o aspecto, expressa-se pelo discurso de algo *como* algo; tal *como* revela que há também aqui uma *interpretação*; assim, o perceber interpretado pode vir a ser um *determinar*.

O percebido e determinado pode ser expresso em proposições e, como tal enunciado, retido e conservado. Esse reter percipiente de um enunciado sobre... é, ele mesmo, um modo-de-ser do ser-no-mundo e não deve ser interpretado como um “processo” pelo qual um sujeito obtém representações de algo que, apropriadas dessa maneira, permanecem guardadas no “dentro”, em relação às quais se pode ocasionalmente se por em questão sobre como “concordam” com a realidade (HEIDEGGER, 2012, p. 193).

O percebido e determinado, que se funda no deter-se-diante-de... e interpretar, pode tornar-se proposição; a questão é que nada disso é possível a um sujeito isolado de um mundo, só sendo possível a quem já sempre esteve junto aos entes do interior-do-mundo. As proposições nunca são puras *operações mentais*, elas são tão determinadas pelo mundo quanto pelo ser-aí, isso porque ser-aí é essencialmente ser-no-mundo. Neste momento, vale lembrar da forma como Heidegger definiu ciência no §04, como sistema de proposições e, também, que o conhecer científico não é o mais imediato e fundamental ao ser-aí. Em suma, a situação fundamental do ser-aí é a ocupação não necessariamente refletida, sendo que entre a *ocupação* e a proposição que fundamenta a ciência há a mudança do ocupar-se para o deter-se, o perceber e o determinar formando uma espécie de âmbito pré-teórico no qual se funda a possibilidade de teoria e da ciência. Enquanto não se esclarece essa dimensão ontológica de forma suficiente, não será possível por diante da vista o fundamento do conhecimento. Em suma, o conhecer

é um possível modo de ser do ser-aí, que se manifesta na deficiência da ocupação; esse modo de ser pode ser convertido em um comportamento do ser-aí que o dirige em sua relação com o mundo, como ciência; mas de forma alguma o conhecer *cria* um “comércio” entre sujeito e mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 195) e, principalmente, ser-aí é ser-no-mundo antes de qualquer compreensão de si como sujeito.

3. 1. 4 MUNDO, UTILIZABILIDADE E SUBSISTÊNCIA

A questão agora, para Heidegger, será esclarecer o que ele chama de *mundo*. A compreensão de mundo como *mundo exterior*, natural, substancial que fundamenta os entes como coisas, provém da metafísica tradicional e não dá conta de tornar possível que vejamos o fenômeno do mundo. Essa concepção que identifica mundo e natureza não percebe que a própria natureza seria um ente intramundano que pode ser descoberto de diversas maneiras. “Nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica atingem, como tais, o fenômeno do mundo. Os dois modos de acesso ao ‘ser objetivo’ já ‘pressupõe de diversos modos’ o ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012, p. 199). Isto é, nem ciência nem metafísica tradicional conseguem chegar ao fenômeno do mundo porque pautam suas investigações pelos entes intramundanos, os pré-compreendendo como objetos para um sujeito. O que Heidegger visa é o ser do mundo para o ser-aí, a *mundidade* como tal.

Para Heidegger, mundo é um modo de ser do ser-aí, um existencial, e, por isso, não possui o mesmo modo de ser das coisas intramundanas subsistentes. Logo, não será pela análise do modo de ser dessas coisas que se revelará o fenômeno do mundo. O que nos interessará em nosso trabalho será verificar como “uma interpretação da mundidade do Dasein e das possibilidades e modos de sua mundificação deve mostrar por que, no modo-de-ser do conhecimento-do-mundo, o Dasein salta ôntica e ontologicamente sobre o fenômeno da mundidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 203), isto é, por que o comportamento teórico como que abre mão do mundo. Será a partir do “modo-de-ser mais próximo do Dasein” (HEIDEGGER, 2012, p. 205), a cotidianidade mediana, que o fenômeno do mundo deverá ser mostrado. *Mundo*, compreendido a partir daqui, deverá ser compreendido como *mundo ambiente*, “como ‘aquilo-em-que’ vive um Dasein factual como tal” (HEIDEGGER, 2012, p. 201).

Como já foi dito anteriormente, a situação fundamental do ser-aí no mundo, para Heidegger, não é a do conhecer, mas sim da ocupação, isto é, do trato não necessariamente reflexivo²⁴ com os entes intramundanos. Esses entes não são primariamente objetos para um sujeito cognoscente, mas sim *utilizáveis* no cotidiano do ser-aí; seu modo de ser é o da *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*). O autor frisa que ao ser-aí não é necessária nenhuma reflexão teórica para que este se ocupe dos entes que vêm de encontro no mundo, o ser-aí cotidiano “já é sempre nesse modo; por exemplo, ao abrir a porta emprego a maçaneta” (HEIDEGGER, 2012, p.209). Não é necessário que me detenha, considere o ente como objeto e a si mesmo como sujeito cognoscente, saia de minha esfera interna, capture o objeto, o conheça por representações e, então, execute a ação desejada com sucesso; nós já sempre primeiramente agimos com os entes dispendo deles. Trata-se do campo do irrefletido, do *automático* cotidiano, do comportamento primário anterior a todo comportar-se teórico. O projeto fenomenológico de Heidegger passa por trazer os entes ao encontro do ser-aí nesse campo, como eles mesmos são, nesse momento. Trata-se de lançar luz sobre o irrefletido sem descartá-lo como desimportante. Para, a partir de então, interpretar e ver como se revelam a pré-compreensão de ser e os caracteres do sentido de ser em geral. O campo de estudos do autor é como que o ponto cego da tradição metafísica.

Porém, quando, mesmo compreendendo a situação descrita, determinamos que o ente intramundano deve ser investigado, tomando-o de partida como *coisa* (*res*), não percebemos que aí já reside de forma prévia e não questionada uma determinação ontológica fundamental. A *res* trás consigo uma série de categorias, como substancialidade, extensão, materialidade, etc., que encobrem o modo como originariamente os entes vêm ao encontro no mundo.

Denominamos *instrumento* o ente que vem de encontro no ocupar-se. No trato pode-se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar (ferramenta), para viajar (veículo), para medir. O modo de ser de instrumento deve ser posto em relevo. Isso ocorre pela prévia delimitação do que faz do instrumento um instrumento, da instrumentalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 211).

Isto é, Heidegger propõe que compreendamos de partida os entes não como *res*, coisa, mas como instrumentos, utilizáveis. A primeira é uma compreensão

²⁴ Vale esclarecer que usamos o termo *reflexão*, nestes momento iniciais, no sentido tradicional de um *pensamento abstrato a partir de algo*. Heidegger caracterizará a reflexão de modo diferente no §69, que abordaremos ao final deste capítulo.

teoricamente construída e derivada da segunda; e para se pôr em destaque esse ponto de partida, há que se investigar o ser do instrumento.

Todo instrumento é sempre um instrumento para algo, sempre feito para realizar alguma tarefa na ocupação e, também, pertence sempre a uma totalidade instrumental a qual se remete constantemente.

Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, porta, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto (HEIDEGGER, 2012, p. 211).

Partimos sempre de uma totalidade, ainda que indefinida, para somente depois o modo como as partes são organizadas nos afetar e notarmos como as “coisas” estão postas umas em relação às outras; a totalidade instrumental é sempre a situação inicial de encontro. Trata-se da experiência primária, o modo como Heidegger nos apresenta ao fenômeno. No utilizar um instrumento, em seu *emprego*, não há necessariamente uma reflexão teórica a respeito da natureza da “coisa” em questão, na verdade, não há sequer a consideração de tal ente como sendo uma *coisa*; ao contrário, quanto mais utilizado o instrumento, menos quem o emprega reflete a respeito dele e mais originariamente o conhece. De fato, não há uma separação entre aquele que empunha o instrumento no trato cotidiano e o próprio instrumento, o que há, nesse momento, é a *utilizabilidade* do instrumento com vistas ao fim da ocupação. “O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 213). Um puro olhar teórico, por mais aspetos que leve em conta, por mais apurado que seja, jamais consegue determinar a utilizabilidade de um instrumento. Não se trata aqui da tradicional oposição entre *teoria* e *prática*.

O comportamento “prático” não é “ateórico”, no sentido de ser desprovido-de-visão, e sua diferença com relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá se age e, para não permanecer cega a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se, quanto o agir tem sua visão. O comportamento teórico é um puro olhar-para que não vê ao redor. E, apesar de olhar não-vendo-ao-redor, ele não é, contudo, desprovido de regras, pois seu cânon se forma no método (HEIDEGGER, 2012, p. 213-215)²⁵.

²⁵ Essa questão da divisão entre *teoria* e *prática* ser posterior ao âmbito buscado e trabalhado por Heidegger retornará mais à frente em nosso trabalho. Para reforçar nossa leitura, vejamos o seguinte

Originariamente, tanto a teoria é uma prática, um modo de ser do ser-aí ocupado, quanto a prática possui um olhar prévio que a guia e de onde ela retira sentido. A questão é que o comportamento teórico como Heidegger o entende, e como já comentamos anteriormente²⁶, fundamentado pela ontologia e lógica tradicionais, descontextualiza, retira os entes de sua totalidade de remissões, *desmundificando-os*, isto é, isolando-os e trabalhando com eles a partir de um método forjado previamente, a despeito da totalidade na qual estão inseridos, isto é, a despeito de seu sentido de ser.

O que fundamenta a totalidade de remissões na qual o instrumento está inserido é a obra, isto é, aquilo *de que* nos ocupamos. Essa obra, por sua vez, também pode ter, em última análise, o caráter de instrumento. Dentro desse quadro da ocupação, a natureza, no trato do ser-aí com os instrumentos, é “codescoberta” (HEIDEGGER, 2012, p.215). No martelar, por exemplo, revelam-se o ferro, o aço, a madeira, a cola, etc., como matérias-primas, naturais. A natureza só se revela, para Heidegger, “à luz dos produtos da natureza” (HEIDEGGER, 2012, p.215). A natureza nunca se revela como o já sempre *simples coisa*, seu modo de ser primário não é o da subsistência (*Vorhandenheit*); mesmo ela, na ocupação, é primariamente um instrumento. “A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é ‘vento nas velas’” (HEIDEGGER, 2012, p.217). Pelo comportamento teórico é possível descobrir e determinar a natureza como subsistência, mas essa natureza coisificada não é a natureza plenamente viva na qual originariamente nos ocupamos em nosso mundo ambiente. “As plantas do botânico não são as flores do caminho, o ‘aflorar’ de um rio geograficamente fixado não é a ‘nascente subterrânea’” (HEIDEGGER, 2012, p.217). O sentido da natureza como viva no mundo ambiente se esvai em sua compreensão como coisa, como objeto para um sujeito cognoscente separado dela.

A obra é feita sempre em vista do ser-aí, isto é, *em-vista-de-si-mesmo*; na ocupação com sua obra está “copresente” (HEIDEGGER, 2012, p.217) o ser-aí em sua gênese. Assim, na ocupação, deve vir de encontro o utilizável, o ser-aí e o mundo, no qual tanto ser-aí quanto utilizável se dão. Porém, ontologicamente, o mundo em sua

comentário de Stein: “em lugar da teoria pura da tradição, introduz-se a descoberta da idéia da compreensão do ser-no-mundo, já sempre jogado no mundo e historicamente determinado; em lugar do ideal do pensamento puro da teoria tradicional, a idéia de uma *práxis* que antecipa toda divisão entre teoria e prática e faz do conhecimento um modo derivado da constituição ontológica do ser-aí” (STEIN, 1988, p. 28). Nosso trabalho seguirá a pista da *compreensão* como constituição fundamental ao conhecimento.

²⁶ O que, de certa forma, foi tarefa de nosso primeiro capítulo.

mundidade, permanece ainda indeterminado. O mundo é a condição de possibilidade para que o ente intramundano venha ao encontro do ser-aí e possa ser descoberto de várias formas. Mas como é possível explicitar o mundo a partir da situação fundamental do ser-aí na ocupação? Heidegger recorre então a expor os modos de ser deficientes do utilizável, que anunciam o caráter de subsistência dos instrumentos: o instrumento sempre empregado que, de repente, não funciona *surpreende* o ser-aí ao mostrar sua *inutilizabilidade*. Assim como o instrumento, que em geral está à mão na totalidade instrumental e, de repente, falta-nos à ocupação, revela-se no modo da *importunação*. É possível também que o instrumento impeça a realização da ocupação, revelando-se assim no modo da *impertinência*.

Os *modi* da surpresa, da importunação e da não-pertinência têm a função de por à mostra no utilizável o caráter da subsistência. Mas o utilizável não é considerado nem visto com um olhar embasbacado, como um subsistente unicamente; a subsistência que se anuncia está ainda vinculada à utilizabilidade do instrumento. Este ainda não se oculta nas meras coisas (HEIDEGGER, 2012, p. 225).

Isto é, a subsistência se anuncia, dela tomamos consciência, mas o sentido ainda provém do utilizável. É com vistas à utilizabilidade, ao seu ser, por assim dizer, *perturbado*, que nos detemos diante da coisa que se anuncia. Assim, a utilizabilidade permanece à vista e a “conformidade-a-mundo do utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p.217) também se expressa. Quando o instrumento não pode ser empregado, a totalidade de remissões – o para-isto e o para-algo do instrumento – é perturbada e, assim, expressa-se. Nessa constatação da totalidade de remissões, o *para que* se emprega determinado instrumento, o mundo, também se expressa como aquilo que resta diante da ocupação. Quando o instrumento nos falta, o que se mostra originariamente não é o caráter de subsistência como fundamento do instrumento, mas sim, com o corte da ocupação, o que se revela primariamente é a abertura na qual tudo sempre se dá e já sempre se deu, o aí. O mundo não é um composto de utilizáveis, nem uma soma de diversas partes ou de diversas coisas, mas a totalidade que já precisa estar aberta para que se dê algo.

3. 1. 5 MUNDIDADE DO MUNDO

Conforme a situação fundamental da ocupação com obra, os entes, na totalidade de remissões, sempre remetem a outro algo. “Ele [ente] tem *consigo* o

conjuntar-se a algo. O caráter-de-ser do utilizável é a *conjunção*” (HEIDEGGER, 2012, p. 251). Esse conjuntar-se dos entes é sempre em vista de um outro ente que não possui o mesmo modo de ser do utilizável, o ser-aí. Porém, para revelar o fenômeno da mundidade do mundo, Heidegger se concentrará no *deixar-ser* os entes do interior do mundo, isto é, deixar que se juntem ou que, na ocupação, os entes se mostrem como são por si mesmos. Assim, o autor acredita que se pode pôr em liberdade os entes intramundanos e que sua ligação com o mundo possa ficar mais clara. “O já ter deixado ser cada vez, pondo em liberdade para se conjuntar é um perfeito a priori que caracteriza o modo-de-ser do ser-aí ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 255). O ser-aí deixa o ente em liberdade para que ele, por si mesmo, se conforme ao mundo em vistas à ocupação do ser-aí. Os entes sempre vêm de encontro, na ocupação com obra, primeiramente como utilizáveis, numa totalidade de remissões, em vista do ser-aí, e nunca como meros subsistentes.

Porém, se o ente é posto em liberdade, é sinal de que ele se livra de algo, que deve ser previamente aberto para que esse ente se mostre.

Ao ser do Dasein pertence o entendimento-de-ser. O entendimento tem seu ser em um entender. Se é essencialmente próprio do Dasein o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entendimento-de-ser pertence o entender do ser-no-mundo. A prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que ocorre o por-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é do que o entender de mundo, relativamente ao qual o Dasein como ente já sempre se comporta (HEIDEGGER, 2012, p. 257).

É a partir da compreensão de mundo do ser-aí, que possui sempre uma prévia compreensão de ser, que os entes vêm de encontro ao ser-aí, isto é, dependendo de como o ser-aí compreende o mundo, os entes se revelam dessa ou daquela maneira; tudo que vem de encontro ao ser-aí já deve ser aberto numa certa compreensibilidade, para que o encontro de fato ocorra.

Todas as relações, o em-vista-de, o ser-junto-a, o deixar-que-se-conjunte, com-que, etc., ocorrem na abertura da compreensibilidade em que o ser-aí já sempre se compreende. Essa *familiaridade* do ser-aí com a abertura e as relações não precisa ser teoricamente entendida para que seu mundo seja construído como mundo. O fenômeno do mundo é justamente esse: o conjunto de relações que se dão para o ser-aí na abertura da compreensão. É a partir do mundo aberto na compreensão que o ser-aí significa os entes e a si mesmo, ou seja, “o Dasein se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 259). O ser-aí como ser-no-mundo, e como ente

que em seu ser reside uma relação com o ser, pode significar os entes. A *significatividade*, ação do ser-aí de significar, baseado na abertura da compreensão e nas relações com os entes, será a estrutura do mundo. Para que um ente possa ser descoberto como utilizável na situação fundamental da ocupação com obra em-vista-do-ser-aí, e para que a partir dessa situação ele possa *anunciar-se* como em-si, o ser-aí já deve estar sempre na familiaridade com o mundo, este como *conjuntura e significatividade*. Em outras palavras, para que o ente se mostre como mera coisa para uma abordagem teórica, antes deve se dar uma pré-compreensão de mundo e de ser. Assim, não poderia ser o comportamento teórico o mais fundamental do ente que nós mesmos somos. Ainda há que se frisar que as relações que se dão na abertura da compreensão não são pensamentos, mas sim fenômenos que permitem que o ser dos entes intramundanos possa ser visto; elas não devem ser esquematizadas em “conceitos de função” (HEIDEGGER, 2012, p. 263), isto é, não devem ser matematizadas, pois tais conceitos só funcionariam como formalizações de modos da substancialidade.

3. 1. 6 COMPREENSÃO E CIÊNCIA

No § 32 de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma o tema da compreensão (*Verstehen*)²⁷ em sua relação com a *interpretação*. Diz ele que a interpretação é o desenvolvimento da compreensão (HEIDEGGER, 2012, p. 421). A interpretação se funda na compreensão, isto é, na abertura que possibilita o encontro do ente como algo com significado. Na totalidade de relações de que tratamos anteriormente, aquilo que vem-de-encontro no ver-ao-redor, possui a estrutura de algo *como* algo (HEIDEGGER, 2012, p. 423), isso significa que, a partir da situação fundamental do ser-aí, o ente é sempre já compreendido como isso ou como aquilo, e não determinado teoricamente a respeito de sua substância. O *como* é o distintivo que identifica interpretação, ele expressa que o ente já sempre foi compreendido. Mesmo quando não é expressa literalmente a forma do *algo como algo*, no puro perceber do ver-ao-redor, a estrutura

²⁷ Na tradução de Fausto Castilho para *Ser e Tempo*, o termo *Verstehen* aparece traduzido como *entendimento*. Na de Márcia Sá Calvalcante Schuback, como *compreensão*. Gadamer comenta que o verbo *verstehen* possui, de fato, os dois sentidos: o de *compreender* alguma coisa e o de *ser entendido* em alguma coisa. Para o autor, aos dois sentidos subjaz um mais fundamental e igualmente válido em ambos os casos: *verstehen* como “uma compreensão de si em relação à alguma outra coisa” (GADAMER, 2006, p. 41), isto é, um poder se ocupar de algo. Optamos por usar o termo como *compreender*, apesar de nos basearmos na tradução de Fausto Castilho, para evitar as tonalidades de interpretação epistemológica que o termo entendimento carrega e, por conseguinte, reforçar a carga hermenêutica do texto de Heidegger.

como já se dá; o simples ver o ente já compreende e interpreta. A compreensão e interpretação dos entes *como...* é prévia a toda predicação e enunciação temática.

O simples ver as coisas no ter-de-se-haver com... traz consigo a estrutura da interpretação de modo tão originário que precisamente um apreender algo como que *livre-de-como* requer uma mudança de atitude. O só-ter-algo-diante-de-si reside no puro estar fitando esse algo como já não o entendendo. Esse apreender livre-de-como é uma privação do simples ver entendedor que não é mais originário do que este, mas derivado dele (HEIDEGGER, 2012, p. 425).

O simples ver as coisas como sendo em-si, como subsistentes, só é possível por uma mudança de comportamento do ser-aí, portanto, de um comportamento mais originário com relação aos entes para um derivado deste. Assim, por uma mudança no modo de ser desse ente da situação originária do ocupar-se com obra para o simples ver que não interpreta, isto é, que não projeta possibilidades próprias sobre o ente, comportando-se teoricamente com relação aos entes, o ser-aí abre mão do poder-ser próprio da interpretação. Nesse abrir mão da interpretação e da compreensão, abre-se mão da abertura que originariamente permite que os entes venham ao encontro do ser-aí, saltando ôntica e ontologicamente sobre o fenômeno do mundo. Tudo se passa como se o ver teórico, que fundamenta a investigação científica, e que se anuncia, como vimos, de uma deficiência da ocupação, ao tomar conta do ser-aí e se tornar seu comportamento diretor, obscurecesse o fenômeno do mundo. Porém, tal modo teórico-cognoscente não é o modo de ser primário, nem o mais imediato do ser-aí no mundo, logo, não poderá dar conta tanto da essência desse ente, quanto da questão sobre o sentido de ser em geral. É nesse ponto que podemos ver a hermenêutica se justificando como método na investigação de *Ser e Tempo* e, também, é aqui que podemos ver a fenomenologia de Heidegger em sua tarefa, associando de forma intrínseca método e objeto²⁸: a hermenêutica, tradicionalmente compreendida como *arte da interpretação*, é o método de investigação da questão sobre o sentido de ser em geral que parte de uma analítica do ser-aí, porque a este ente, em sua situação fundamental no mundo, fenomenologicamente posta, é essencial a compreensão e a interpretação.

²⁸ Tendo em vista nosso Capítulo I e a crítica à necessidade metodológica em Husserl, “propor a questão do método e fixar balizas para um novo paradigma que se contrapõe às filosofias da consciência e da representação pode parecer, por isso, um contra-senso” (STEIN, 1988, p. 27), porém, vale lembrar que o problema de Heidegger com o método, em Husserl e Descartes, era a primazia da metodologia sobre o objeto investigado, o que não se repete em *Ser e Tempo*; o objeto determina a metodologia.

Interpretação que, por sua vez, nunca é uma apreensão sem pressupostos de um subsistente simplesmente dado; toda interpretação se funda em um “ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio” (HEIDEGGER, 2012, p. 427) abertos no compreender, isto é, toda interpretação do mundo como... é feita sempre por um ser-aí já constituído por um mundo prévio. Esse mundo prévio, a abertura do compreender, o *lugar*, por assim dizer, do ser-aí de encontro aos entes pode ser entendido a partir de *Ser e Tempo* como o *sentido*. Sentido é aquilo “a-partir-de-que algo pode ser entendido como algo” (HEIDEGGER, 2012, p. 429), isto é, por exemplo, quando interpretamos algo, dizemos que esse algo *faz sentido* ou *tem sentido*, assim, expressamos também que entre esse algo e nós existe uma direção comum em que as nossas possibilidades que projetamos sobre esse algo se encontram ou, se quisermos, um *espaço* comum compartilhado entre nós e algo; o sentido é um existencial do ser-aí. Assim, somente o ser-aí tem propriamente sentido, isto é, ele é distintivo desse ente, os demais entes podem, no encontro com o ser-aí, lhe *fazer sentido* ou serem *estranhos*, assim, podem estar fora do espaço do projetar as possibilidades próprias do ser-aí. Em si-mesmos os entes são *sem-sentido*, o que não pode ser visto como uma valoração de qualquer tipo, mas sim como compreensão ontológica. Nesse sentido, a aspiração de acessar os entes em-si mesmos e mostrá-los como puros subsistentes ou, se quisermos, a aspiração de *fazer uma imagem fiel da “natureza”*²⁹, do modo como o naturalismo vê a ciência³⁰, só poderia resultar num não-conseguir-mostrar, de fato, nada, haja vista que em-si o ente não possui sentido, e sem sentido não há interpretação nem compreensão, não havendo interpretação nem compreensão, não há abertura, não havendo abertura não há mundo e não havendo mundo não há condição de possibilidade de nada vir de encontro ao ser-aí. Assim sendo, mesmo o trabalho científico, fundado no comportamento teórico, só pode ter resultados que são algo, e não nada, porque se funda necessariamente numa pré-compreensão-de-ser e de mundo e, logo, a suposta *neutralidade* requerida de uma investigação científica só pode ser conseguida ou por incompreensão das determinações ontológicas fundamentais à toda e qualquer investigação científica, ou como *neutralidade a partir de...*, assumindo essas determinações como o mínimo necessário à investigação.

²⁹ Aqui compreendida a partir da compreensão de ser científica, como totalidade do ente, não como um ente intramundano, como na compreensão heideggeriana.

³⁰ Sobre esse assunto, ver o artigo “Husserl e Heidegger e a Superação do Naturalismo”, de Claudia Drucker. Nele a autora mostra como, tanto em Heidegger como em Husserl, apesar de diferenças essenciais, o “naturalismo inverte a ordem das coisas” (DRUCKER, 1999, p. 06). Podemos interpretar o obscurecimento do fenômeno do mundo como fundamento dessa *inversão*.

A partir do fato de que a compreensão e a interpretação são fundamentais ao ser-aí, e de que todo interpretar o mundo se funda num mundo prévio, Heidegger chama a atenção à circularidade da questão e para o fato de que toda interpretação é histórica, já que o mundo, no qual o ser-aí está lançado, é constituído historicamente. Essa circularidade, clara nas ciências históricas em que o sujeito investiga o mundo no qual ele mesmo está fundado, é vista, a partir do transbordar da visão de mundo das ciências naturais fundamentadas na lógica e ontologia tradicional para as ciências históricas, como um círculo vicioso a ser evitado em nome do rigor.

Não se trata de ajustar o entender e a interpretação a um determinado ideal de conhecimento, que ele mesmo nada mais é que uma anomalia do entendimento, deslocada na tarefa, em si legítima, de uma apreensão do subsistente, o qual por sua essência não pode ser entendido. O preenchimento das condições fundamentais de um possível interpretar reside, ao contrário, em que não se desconheçam suas essenciais condições de execução. O decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto (HEIDEGGER, 2012, p. 433).

Não se trata de juntar a existência a um ideal de conhecimento, tomado como essência do ente que nós somos, mas que só se anuncia de forma derivada da situação fundamental do ser-aí e que visa apreender o ente em-si, como subsistente, sem-sentido, às custas de um obscurecimento do mundo e da ignorância das condições prévias necessárias a todo comportamento de ser-aí, em busca de um rigor idealmente construído que constrangeria os modos de investigar do ser-aí a aceitá-lo. O rigor das investigações não-científicas, mas históricas, reside na compreensão de que o círculo hermenêutico não é absolutamente *um pesar*, mas sim, a expressão de que se trata, *de fato*, de uma investigação histórica que interpreta o mundo por um ser-aí constituído pelo mundo e, sendo este constituído historicamente e o ser-aí sendo essencialmente ser-no-mundo, o próprio ente que nós somos será mostrado por Heidegger como sendo no modo de ser histórico; o círculo hermenêutico é a expressão de uma estrutura prévia na qual o ser-aí perguntante já sempre se move. Assim, a circularidade em questão, não só não é um pesar como é uma *prova* de que o questionar da investigação histórica é, de fato e profundamente, histórico.

Interpretação deve partir sempre das coisas elas mesmas, dos fenômenos tal como se mostram no deixar-ser do ser-aí, isto é, deve a fenomenologia dizer o ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio da hermenêutica do ente que pergunta pelo sentido de ser em geral. Nesse sentido, as ciências históricas não seriam menos rigorosas que as

naturais, ao contrário, somente as naturais tratariam de um âmbito muito mais restrito que as históricas. Arriscamos interpretar essa restrição, não somente pelo fato de que elas estudam âmbitos específicos do ente, mas também pelo fato de que o *não questionar* as pré-compreensões de ser e de mundo na qual se fundamentam ser necessário para seu desenvolvimento e, também, pelo fato de a situação fundamental da qual partem, o comportamento teórico, já possuir, historicamente consolidadas, uma ontologia e lógica tradicionais.

3. 1. 7 O PROBLEMA DA REALIDADE, COMO PROBLEMA DO “MUNDO EXTERIOR”

A partir da investigação da ocupação, do compreender, da interpretação e do sentido, mostrou-se, para Heidegger, o mundo como abertura para o ser-aí e se *codescobriu* o ente intramundano, como já sempre compreendido de alguma forma. Essa compreensão, segundo o autor, desloca-se no mais das vezes para uma compreensão de “mundo” como ente (HEIDEGGER, 2012, p. 559).

Também onde não se trata somente de uma experiência ôntica, mas de um entendimento ontológico, a interpretação-do-ser busca de imediato sua orientação no ser-do-ente do interior do mundo. Nisso se passa por cima do imediato utilizável, sendo o ente primeiramente concebido como subsistente conexão-de-coisa (*res*). O ser recebe o sentido de realidade. A substancialidade se torna a determinidade-fundamental do ser. Em correspondência como esse deslocamento no entendimento-do-ser desloca-se também o entendimento ontológico do Dasein no horizonte desse conceito de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 561).

A ontologia tradicional também se orienta pelo ente intramundano, não se ocupando dele como utilizável, mas o compreendendo primeiramente como subsistente, como coisa. A categoria fundamental de tal ontologia é a de substância, pela qual o ser-aí passa a interpretar a si-mesmo, além do ente intramundano. É tal ontologia que fundamenta, ao lado da lógica tradicional, o comportamento teórico científico.

A partir desse ponto, o conceito de realidade – advindo de *res* – passa a ser o conceito-prévio a partir do qual se interpreta o ser. Tal conceito impede tanto uma analítica do ser-aí, quanto a compreensão dos entes como originariamente utilizáveis, desviando assim o problema do sentido de ser em geral. “Por isso, não somente a analítica do Dasein, mas também a elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral

devem se afastar de sua orientação unilateral para o sentido da realidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 561). Isto é, a investigação de *Ser e Tempo* deve cumprir sua tarefa a partir de um comportamento distinto do comportamento teórico, deve partir da situação mais originária que a situação fundamental da ciência. Para isso, faz-se necessária uma discussão a respeito do problema da realidade, pela qual esperamos que se torne mais clara a conexão entre a ontologia heideggeriana e as questões a respeito do comportamento teórico.

O problema da realidade, aponta Heidegger, mistura-se com o problema do “mundo exterior”, no sentido de que, para tratar com a realidade, seria preciso antes um modo de acesso a ela. Sendo a realidade considerada como o “mundo exterior” e a consciência como interior, como quer a tradição, o problema da realidade se põe como problema da *transcendência*. Assim, a questão do acesso ao mundo exterior envolve uma decisão sobre se é possível ao *conhecer* ser esse modo de acesso. Já nos ocupamos anteriormente em mostrar que, para Heidegger, o conhecer é um modo de ser derivado do ser-no-mundo e, como modo de acesso ao real, compreende a realidade com o mesmo modo de ser dos entes intramundanos. Heidegger mostra ainda, nos §§ 41 e 42 de *Ser e Tempo*, que a constituição mais originária do ser-no-mundo é o *cuidado*³¹, ou *preocupação* (*Sorge*), que se trata do “ser adiantado em relação a si – sendo já em um mundo – como ser junto ao ente-do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 563). A partir da situação fundamental do ser-aí como *cuidado* do ser-no-mundo, o problema do mundo exterior aparece como sem sentido, pois uma possível não existência do mundo tornaria impossível justamente que tal ente se compreendesse como *ser-no-mundo*. “Mas, como ser do Dasein, o mundo é essencialmente aberto, com a abertura do mundo, o mundo já é cada vez também descoberto” (HEIDEGGER, 2012, p. 565). Na ocupação, o mundo se mostra como aberto e os entes primeiramente como instrumentos; o ente tradicionalmente entendido como *real*, o em-si, meramente subsistente, só se anuncia numa deficiência da situação fundamental da ocupação. Assim, sem elucidar o fenômeno do mundo – e se orientando fundamentalmente pelos entes do interior do mundo, tomados previamente como subsistentes –, o problema do mundo exterior é posto sempre de maneira praticamente insolúvel, em outras palavras, a

³¹ Optamos no texto em traduzir *Sorge* não como Fausto Castilho traduz, como *preocupação*, mas como *cuidado*, não por discordar da tradução, mas para evitar confusões com o termo *preocupação* tal como ele aparece em nosso primeiro capítulo na fórmula *preocupação por conhecimento reconhecido*.

partir do comportamento teórico não é possível resolver o problema do mundo exterior, assim, esse problema também revela os limites desse comportamento.

Heidegger aponta que Kant considerava a falta de provas da existência das coisas fora de nós como o *escândalo da filosofia* e – sem nos determos profundamente – como que tenta uma “prova ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 567) de tal existência, que aparentemente abandona a tese do sujeito isolado cartesiano. Mas isso seria somente *aparente* porque ao se colocar a tarefa de *provar* a existência de algo *fora* de *mim*, e ao se questionar sobre qual a natureza da conexão entre esses entes separados, Kant assumiria, ainda que não expressamente, a tese cartesiana do sujeito cognoscente isolado do mundo exterior objetivo, fundamentando-se na pressuposição de que há um todo *inexpresso* em que se dá sujeito, objeto e a conexão dos dois.

Mas se o todo da distinção do “dentro” e do “fora”, ao invés de pressuposto, como o é na demonstração, fosse visto e fosse ontologicamente concebido o que é pressuposto nesta pressuposição, então desapareceria a possibilidade de se considerar a prova da “subsistência das coisas fora de mim” como algo necessário e que ainda está faltando (HEIDEGGER, 2012, p. 569).

Quando não partimos do comportamento teórico, que nos considera fundamentalmente como sujeitos cognoscentes isolados que tentam como que entender o mundo a partir de uma infinita *colagem* de representações de coisas, mas sim se nos considerarmos a partir da situação fundamental da ocupação com obra, quando não há necessidade de uma reflexão sobre a distinção entre os entes, mas sim a utilização tanto dos entes quanto de si mesmo com vistas a se realizar algo, o problema da existência do mundo exterior nem mesmo tem sentido em ser posto; em poucas palavras, se considerássemos, de início, o todo, a abertura necessária para que se dê o encontro entre nós e os entes, o problema da existência ou não de um mundo fora de nós desapareceria. Tudo reside no ponto de partida da reflexão: na teórica, tal ponto são partes de um mundo pressuposto e não visto, que se visa reconstruir a partir das partes; na reflexão ontológica fundamental, como quer Heidegger, o ponto de partida é a totalidade expressa e vista do ser-no-mundo, que deve ser problematizada ontologicamente para ser fenomenicamente apreendida e interpretada.

O *escândalo da filosofia*, diz Heidegger,

Não consiste em que falte até agora essa prova, mas *em que tais provas sejam sempre aguardadas e tentadas*. Semelhantes esperanças, intensões e exigências nascem de uma posição ontologicamente insuficiente de aquilo

em relação a que se deveria demonstrar a subsistência de um “mundo” independente e exterior (HEIDEGGER, 2012, p. 571).

O problema do mundo exterior só permanece propriamente *problemático* por falta de uma investigação ontológica suficiente desse ente, ao qual o mundo seria “exterior”. O ser-aí *é*, desde sempre, justamente aquilo que as provas da realidade do mundo exterior buscam provar para ele; ele, existindo, já *é* originariamente *fora*, isto *é*, na cotidianidade do ser-aí, na qual ele existe, ele *é no mundo*.

Mesmo quando se colocam os termos no sentido de uma *crença legítima na realidade do mundo exterior*, ainda aqui, o problema se mantém, pois reside no fundo dessa *crença possível* que se necessitaria poder provar de fato a realidade do mundo exterior e, não havendo tal prova em sentido estrito, contentar-se-ia com uma prova *fraca* que fundamenta a crença. Mesmo nesses termos, mantém-se a posição do sujeito isolado do mundo a ser conhecido e a transcendência continua sem ser ontologicamente questionada e esclarecida. Colocar o problema do mundo exterior só *é* possível se, radicalmente, considerar-se a partir de um *sujeito sem mundo (weltloses)* ou inseguro de seu mundo, o que para Heidegger diz o mesmo. O inseguro busca comportar-se tendo certeza ou crendo na existência do mundo exterior, pressupondo-o sem vê-lo e não esclarecendo ontologicamente a si mesmo e a todos os comportamentos fundados no *conhecer*.

Não se trata de demonstrar que subsiste e como subsiste um mundo exterior, mas de mostrar por que o Dasein, como ser-no-mundo, tem a tendência a sepultar de imediato e no nada, “epistemologicamente”, o “mundo exterior”, para só então fazê-lo ressuscitar mediante provas. O fundamento disso reside no decair do Dasein e no deslocamento assim motivado, do primário entendimento-de-ser para o ser como subsistência (HEIDEGGER, 2012, p. 573).

Para Heidegger, o que importa, no projeto da ontologia fundamental, não *é* demonstrar de maneira metódica e correta o mundo e o ente que nós somos como subsistentes, mas sim problematizar *como é* que da situação fundamental da ocupação com obra, mostrada como todo inicial fenomênico, o ser-aí salta para a situação em que não mais se vê como fundamentalmente ser-no-mundo, isto *é*, como o ser-aí se torna um *sem-mundo* que tenta reconstruir o mundo a partir de representações ou, “depois do esfacelamento do fenômeno originário do ser-no-mundo, procura-se com base nos restos remanescentes, juntar um sujeito isolado com um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012, p. 575). Heidegger aponta que a resposta a tal problema deve residir no *decair*

(*Verfallen*) do ser-aí e na *mudança da compreensão primária de ser* dos entes de instrumentos para subsistentes. Em outras palavras, como pode o comportamento teórico e a ciência se tornarem o guia do ser-aí no mundo? A resposta residiria no decair e na mudança da compreensão de ser.

Mas antes de seguirmos as direções apontadas pelo autor, sigamos no § 43, nas análises do autor sobre o idealismo e o realismo. Seriam essas as raízes das “direções epistemológicas” (HEIDEGGER, 2012, p. 575) – sobre quais direções se fala o autor não esclarece, mas supomos que se tratem das relevantes para a época – que, por falta de problematização ontológica suficiente, não alcançam solo fenomenologicamente seguro para a problemática. Outro indício que aponta para a atenção de Heidegger ao processo de transformação, *crise*, das ciências da época.

Com relação ao realismo, a tese de que com o ser-aí a abertura mostra o ente como o já a cada vez aberto parece concordar com a existência de um mundo exterior; porém, para o realismo é *necessário demonstrar* tal subsistência e, para Heidegger, tal necessidade indica que não se questiona ontologicamente a tese do ser-aí como um sujeito isolado. O realismo, ao contrário da ontologia de *Ser e Tempo*, pauta-se pelos entes intramundanos. Com relação ao idealismo, que defende que ser e realidade *são na consciência*, Heidegger concorda no sentido de que esse princípio trás, *inexpressamente*, a compreensão de que ser não se explica pelo ente, assim, o idealismo como que intui a diferença ontológica. Porém, como a compreensão-de-ser na qual se fundamenta e o ser do ente *consciência* permanecem ontologicamente como pressupostos inquestionados, o idealismo também “constrói no vazio” (Heidegger, 2012, p. 577) sua interpretação.

3. 1. 8 DECADÊNCIA

Seguindo, portanto, as indicações do autor, voltamos à análise para o fenômeno da decadência. No § 38 de *Ser e Tempo*, Heidegger analisa o fenômeno depois de examinar os modos do *falatório*, *curiosidade* e *ambiguidade*, nos quais o ser-aí é cotidianamente de modo impróprio na abertura. O termo “decadência” não deve ser valorado, como observa o autor, isto é, não deve ser interpretado negativamente; ele simplesmente expressa um modo de ser do ser-aí, como ser-no-mundo, ser

cotidianamente “*junto ao ‘mundo’*”³² da ocupação” (HEIDEGGER, 2012, p. 493). Nesse modo, o ser-aí, absorvido na ocupação, como que se perde na impessoalidade do mundo público e, assim, compreende-se de modo impróprio a partir da compreensão-de-ser comum. Heidegger frisa que, no modo da impropriedade, o ser-aí ainda é ser-no-mundo, como “tomado pelo ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2012, p. 493) e pelo ser-aí junto aos outros na publicidade, sendo ser-no-mundo, mas não sendo propriamente *si-mesmo*. Trata-se do modo de ser no qual o ser-aí comumente se mantém.

A decadência, frise-se, tanto não é uma queda do ser-aí originariamente estando num âmbito superior, quanto não é algo do qual deveríamos nos livrar a fim de aperfeiçoar o progresso da humanidade. Tais valorações interpretativas obscurecem a apreensão do decair como uma constituição positiva do ser do ser-aí; novamente, ele é assim, impróprio e decaído, *no mais das vezes*. Na decadência não há um outro ente do qual o ser-aí se distancia ou se afasta, já que a possibilidade da propriedade, do ser-aí ser si-mesmo, não é nada de subsistente.

Quando o ser-aí, conduzido pelo falatório, curiosidade e ambiguidade cotidianos, acredita “tudo-ter-visto” e “tudo-ter-compreendido” (HEIDEGGER, 2012, p. 497), a partir da publicidade, passa a mover-se pela *certeza-de-si-mesmo*. “A certeza-de-si-mesmo, e o caráter decaído de a-gente difundem uma certa indiferença quanto ao modo próprio de entender e encontrar-se” (HEIDEGGER, 2012, p. 497). Isto é, a própria possibilidade do ser-si-mesmo, da propriedade, obscurece-se quando o ser-aí assume um discurso em que sua própria compreensão e interpretação nada valem perante aquilo que pode ser de domínio da publicidade, isto é, o mediano, que pode ser compreendido por todos, por não dizer nada a respeito de ninguém. O domínio sobre esse discurso tranquiliza o ser-no-mundo.

A tranquilidade, trazida pelo assumir a publicidade como guia para a compreensão-de-si leva o ser-aí a uma intensa e “desenfreada atividade” (HEIDEGGER, 2012, p. 499) que exponencializa a decadência, assim, torna o ser-aí cada vez mais absorvido pelo “mundo” compreendido a partir da publicidade. Nessa aparente compreensão de tudo – a partir de um modo prévio que não esclarece nem o modo de ser do compreendido nem o ente que compreende –, o ser-aí é retirado de sua situação fundamental para um estranhamento, que encobre a possibilidade da originária compreensão, isto é, a publicidade dominante impede que se projete sobre os entes as

³² Lembrando que o termo “mundo”, com aspas, para Heidegger, tem o sentido de mundo interpretado tradicionalmente a partir do modo de ser do ente intramundano, como mera coisa.

possibilidades próprias do ser-aí ele mesmo; sem o poder-ser do projetar-se o ser-aí fica “preso-em-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 499). Mesmo assim, a decadência como modo de ser do ser-aí não o caracteriza como sujeito isolado do mundo. O ponto de partida do fenômeno da decadência continua sendo o ser-no-mundo. Existir, própria ou impropriamente, não significa, respectivamente, sublimar-se sobre a cotidianidade mediana, nem significa perde-la; ambas são modos de ser e de apreender a cotidianidade, sendo a impropriedade a forma mais comum. Mas em ambas, ser-aí permanece sendo no mundo. “Decair é um conceito de movimento ontológico” (HEIDEGGER, 2012, p. 503), assim, ele é anterior a todo discurso sobre o valor de qualquer comportamento tido como fundamental ao ser-aí, não se tratando de uma questão de “corrupção da natureza humana” (HEIDEGGER, 2012, p. 503), nem de sua não-corrupção; tal colocação da questão partiria de um fundo teórico-metafísico-teológico que Heidegger descarta por princípio.

Assim, podemos ver que o fenômeno da decadência apresenta uma série de características que formam o comportamento do ser-aí com relação ao problema do mundo exterior, tal como apontamos anteriormente. Sendo o decair o modo de ser do ser-aí na impropriedade – em que ele compreende a si mesmo e aos demais entes a partir da compreensão de ser dominante na publicidade – e que o constrange a fechar-se-em-si-mesmo, isto é, que obscurece a possibilidade da compreensão e interpretação própria do ser-aí, seu poder-ser mais próprio, obscurecendo a abertura e, portanto, o mundo –, arriscamos dizer que esse *obscurecimento do mundo do ser-aí-fechado-em-si-mesmo*, em seu *modo impróprio* e, portanto, ainda como ser-no-mundo, é o que anuncia a possibilidade de o ser-aí se colocar questões a respeito do mundo exterior; seria o fenômeno da insegurança fundamental, *insegurança* perante a publicidade, que a análise da decadência torna possível de ser visto.

3. 1. 9 TEMPORALIDADE

O segundo momento a que Heidegger aponta para fundamentar a questão de como o ser-aí pode passar para a situação de sem-mundo reside na mudança do primário modo de ver os entes, de originariamente instrumentos numa totalidade de remissões, empregados em obra pelo ser-aí em vista de si mesmo, para previamente subsistentes, como meras coisas, desprovidos de sentido. O autor fala por diversas vezes sobre essa

mudança na compreensão de ser prévia do ser-aí em relação aos entes e, no § 69 de *Ser e Tempo*, retoma esse tema. Mas antes de entrarmos de fato na questão da mudança, que anunciará o conceito existenciário de ciência, cabe ainda uma última parte em nossa análise preparatória, a respeito da noção de temporalidade.

Se, na primeira parte de *Ser e Tempo*, a tese mais importante que permeia todo o texto é a de que o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo, na segunda seção, a tese de igual importância é a de que o “sentido do Dasein é a temporalidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 901). O que não significa que a tese do ser-no-mundo é posta de lado, pelo contrário, continua fundamental, porém, agora, a tarefa de Heidegger será reinterpretar as estruturas do ser-no-mundo, liberadas na primeira seção, a partir da temporalidade.

Dizer que o *sentido* do ser-aí é a temporalidade exige que retomemos o que se entende por *sentido* no contexto da obra, e também esclarecer minimamente o que o autor entende por temporalidade.

Pelo que foi dito, sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique expresso e tematicamente à vista. Sentido significa aquilo-em-relação-a-que do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido como o que ele é. O projetar abre possibilidades, isto é, abre o que possibilita algo (HEIDEGGER, 2012, p. 881-883).

Sentido é o *lugar*, por assim dizer, em que há a possibilidade de se compreender *algo como algo*. Esse lugar, em si mesmo, não precisa estar expresso para que uma investigação consciente se dê nele; ele é como que a totalidade de relações na qual o ser-aí primariamente lança o que lhe é próprio para poder compreender algo como algo. Esse lançar o que lhe é próprio nessa região de relações é a fundação das condições de possibilidade para que algo seja para o ser-aí. Esse lançar o que lhe é próprio, o projetar, fundamenta a interpretação e deve ser examinado para se tornar acessível. Na primeira parte da obra, Heidegger expõe o cuidado como o *adiantar-se em relação a si* que, junto do ser-para-a-morte, torna possível a apreensão da totalidade estrutural do ser-aí e a possibilidade do ser-aí se ver como um todo. Agora, o autor tentará mostrar como a temporalidade é o sentido ontológico do cuidado (HEIDEGGER, 2012, p. 881) e, assim, mostrar o projeto que conduz a interpretação do ser-aí.

O ser-no-mundo, como abertura, ao mesmo tempo que compreende a si mesmo, a partir de uma prévia compreensão de ser, compreende os entes que vêm de encontro no interior do mundo.

Toda experiência ôntica do ente, tanto o calcular que olha ao redor do utilizável quanto o conhecimento científico positivo do subsistente, funda-se em projetos mais ou menos transparentes do ser do ente correspondente. Mas esses projetos contém em si um aquilo-em-relação-a-que do qual o entendimento de ser como que se nutre (HEIDEGGER, 2012, p. 883).

Toda investigação ôntica, seja filosófica ou científica, funda-se numa região de relações em que o ser-aí lança o que lhe é próprio com vistas a compreender um ente de um determinado modo, seja o ente como ente, seja o ente como natural, histórico, teológico, etc., isto é, em toda investigação ôntica, o ente faz ou não faz sentido dentro do campo de projeções aberto pelo ser-aí que compreende. Por exemplo, o enunciado *todo objeto é dotado de massa e extensão* faz facilmente sentido dentro do campo de projeções da física-matemática moderna, mas não necessariamente faz algum sentido dentro do campo da teologia ou da historiografia. Cada campo de projeções contém os pressupostos necessários – *ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio* – para que o ser-aí interprete algo *como* algo; a compreensão de ser do ser-aí se forma a partir desses campos de projeções.

O simples enunciar que o ente *tem sentido* significa dizer que ele vai de encontro às possibilidades próprias do ser-aí, como pressupostos descobertos por esse ente como formas verdadeiras, lançados na abertura. Essa abertura, que aproximamos anteriormente ao fenômeno do mundo como *significatividade*, que constitui o ser-aí como ser-no-mundo, Heidegger esforçar-se-á por interpretá-la, agora, a partir da temporalidade.

O Dasein, como ente para o qual está em jogo o seu ser, emprega-se, primariamente, de modo expreso ou não, *para si mesmo*. De pronto e no mais das vezes, a preocupação é ocupação que-vê-ao-redor. Aplicando-se em vista-de-si-mesmo o Dasein “faz uso” de si. Fazendo uso de si, o Dasein necessita de si mesmo, isto é, do seu tempo. Necessitando de tempo, conta com ele. A ocupação que vê ao redor e conta o tempo descobre de imediato o tempo, o que conduz a um contar com o tempo. Contar com o tempo é constitutivo do ser-no-mundo. O descobrir ocupado do ver-ao-redor, contando com o tempo, faz vir de encontro no tempo o utilizável e o subsistente que descobre. O ente-do-interior-do-mundo torna-se, assim, acessível como “sendo no tempo”. Denominamos a determinação do tempo do ente do interior do mundo a temporalidade-do-interior-do-mundo. Mas ao mesmo tempo, como temporalidade-do-interior-do-mundo, surge de um modo de temporalização essencial da temporalidade originária (HEIDEGGER, 2012, p. 905).

O ser-aí, em sua situação fundamental de ocupação, é sempre em vista de si mesmo e faz uso de si mesmo. Ao usar-se, o ser-aí precisa de seu tempo. Na ocupação,

assim, descobre-se de imediato o tempo e passa-se a contar *com* ele. Assim, o utilizável e os subsistentes que vêm de encontro ao ser-aí, além de o fazerem pela abertura de mundo, o fazem no tempo. O ente intramundano é no tempo. Mas a temporalidade do interior do mundo surge de uma temporalidade mais originária.

Heidegger opõe *temporalidade vulgar* e *temporalidade originária*. A vulgar seria aquela que é possível de ser contada pelo relógio, como sucessão infinita de *agoras*, precedidos por um passado que já não é mais e sucedidos por um futuro que ainda não é nada. A temporalidade originária se daria de forma diferente. A estase (*Ekstasen*) fundamental seria o futuro, como condição de possibilidade do adiantar-se em relação a si mesmo de forma resoluta, decidida, isto é, condição de possibilidade do cuidado como modo de ser mais próprio do ser-aí. No cuidado, o ser-aí como possibilidade advém a si mesmo, “o deixar-se advir a si mesmo na manutenção da possibilidade assinalada é o fenómeno originário do adveniente [do futuro, *Zukunft*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 885). Esse futuro não é um *agora que ainda não é*, mas sim o manter-se do ser-aí na possibilidade projetada, adiantando-se a si mesmo. Adiantar-se com relação a si só é possível porque o ser-aí desde sempre já é no futuro.

O ser-aí, como cuidado, é também sempre ser-no-mundo, lançado num mundo já dado que o constitui, isto é, a cada vez que o ser-aí é, ele é também por conta de algo que lhe é prévio, assim, existindo, o ser-aí é sempre seu *sido*. Sendo assim, o ser-aí, além de ser sempre no futuro, é sempre no passado. O *sido* do ser-aí só é reconhecido por esse ente quando ele, adiantando-se com relação a si mesmo, reconhece o si mesmo que já sempre foi, que assim se manifesta, e ao qual se adianta, assim o ser do *sido* “só surge de certo modo do futuro” (HEIDEGGER, 2012, p. 887).

Sendo na abertura, ocupado com o utilizável, vendo-ao-redor, os entes vêm de encontro ao ser-aí. Esse vir de encontro só é possível porque o ente se faz presente e o ser-aí o *presenciza*. Assim, o presente é aquilo que o ser-aí sempre é quando ocupado com o ente que vem de encontro. O presente, assim como o passado, como aquilo que está sendo sido, surge do futuro, como situação do ser-aí ocupado e, também, surge do passado como o já previamente aí da ocupação. A unidade de futuro, ser-sido e presente, é a condição para que o ser-aí seja compreendido como totalidade; temporalidade é como se chama a unidade e é nela que o cuidado próprio do ser-aí se projeta, ela é o *locus* do cuidado, seu sentido.

O cuidado Heidegger o caracteriza como: “ser-adiantado-já-em-relação-a-si-em (um mundo) como ser-junto-a (ente-que-vem-de-encontro-dentro-do-mundo)”

(HEIDEGGER, 2012, p. 891). Sendo o *adiantar-se* em relação a si fundado no futuro, o *já-ser-em* no passado e o *ser-junto-a* no presente. O fenômeno do cuidado é o que permite compreender o ser-aí no conjunto de suas estruturas e deve sempre ser compreendido como unidade.

Futuro, ser-do-sido, presente mostram o caráter fenomênico do “para-si”, do “de volta para”, do fazer-que-algo-venha-de-encontro. Os fenômenos do “para...”, do “retro...” e do “junto...” manifestam a temporalidade como pura e simples *ἐχστατιχον*. A temporalidade é o originário “fora-de-si”, em si mesmo e para si mesmo. Denominamos, por isto, os fenômenos característicos futuro, ser-sido e presente de estases da temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 895).

Cada caractere fenomênico faz referência a uma estase. Porém, ao se ressaltar uma, não se exclui as demais, pois elas são co-originárias. Como temporalidade originária do ser-no-mundo, ela não pode ser confundida com um tempo interior ou da consciência: ela é com o ser-no-mundo sendo. A temporalidade do ser-aí é finita, o que não deve ser entendido como um caminhar reto para a morte, antes significa que desde sempre esse ente já se compreende como finito no projetar de suas possibilidades e encontra a possibilidade da impossibilidade. Dizer que o “tempo originário é finito” (HEIDEGGER, 2012, p.901) não significa que em não mais havendo o ser-aí não haverá mais tempo; o que não haverá mais é a possibilidade de compreender o tempo. Dizer que o sentido do Dasein é a temporalidade diz o mesmo que o sentido de ser do ser-aí, como ser-no-mundo finito, como cuidado, é a temporalidade, ou que o lugar em que o ser-aí lança o que lhe é próprio, o *onde se projeta* seu poder-ser mais próprio, é o tempo.

Segundo Heidegger, o questionar ontológico pela temporalidade, além de colocar melhor a questão sobre o ser do ente que nós mesmos somos, também mostra a estrutura da temporalidade como *historicidade do ser-aí*. “A proposição: o Dasein é histórico, se comprova como enunciado ontológico-existenciário fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 905). Isso quer dizer que o ser-aí só consegue compreender algo como história porque ele desde sempre já é histórico; é por já ser sempre *historicamente* que o ser-aí pode desenvolver a história como ciência, isto é, como campo de projeções no qual os entes fazem sentido ao ser-aí ou como traço de seu comportamento cotidiano, fundado numa tradição.

3. 1. 10 A TEMPORALIDADE DO DECAIR E DO COMPREENDER

A fim de finalizar a análise preparatória para a interpretação do conceito existenciário de ciência, e da referida mudança na compreensão de ser primária dos entes, veremos como Heidegger interpreta a decadência e o compreender, temporalmente. O compreender, frisa Heidegger, não é um tipo diferenciado de *conhecer*, nem uma apreensão temática do ente, ele é um existenciário; é o ser da abertura, isto é, o que faz o mundo, como significatividade, ter sentido para o ser-aí. O que significa que, sobre o fundamento do compreender, o ser-aí pode ser sendo, isto é, pode ser na ocupação cotidiana. Ou ainda, compreender é o “*ser projetante em um poder-ser em-vista-do-qual* o Dasein cada vez existe” (HEIDEGGER, 2012, p. 915). O compreender não descobre da mesma forma que a investigação científica descobre um fato, ele consiste em o ser-aí se manter numa possibilidade. A não compreensão também não é como um *não saber algo*, mas somente uma forma deficitária de compreender, um projetar *pobre* das próprias possibilidades. Mas para que algo possa *simplesmente ser levantado como questão*, expressa ou inexpressamente, é preciso que já haja alguma compreensão.

Projetando-se na compreensão o ser-aí advém a si mesmo como possibilidade mais própria, isto é, o compreender próprio funda-se no futuro; o futuro próprio Heidegger chama de *adiantar-se* (HEIDEGGER, 2012, p. 915). Ao adiantar-se propriamente, o ser-aí decidido possibilita uma *situação* da qual é *precursor* e, portanto, presenciza um estar-junto-ao-ente desta ou de outra forma, com este ou aquele objetivo, assim, na decisão, o “presente é trazido de volta da dispersão em o-de-que-se-ocupa de imediato” (HEIDEGGER, 2012, p. 919), ao mesmo tempo que se mantém no futuro, projetando, e no ser-sido do qual parte o projeto que se reconhece como projeto. A temporalização da compreensão, no entanto, realiza-se no futuro, isto é, a estase fundamental do compreender é o futuro.

O decair, por sua vez, realiza-se no presente e tem seu sentido no presente (HEIDEGGER, 2012, p. 941). Na análise do decair, na primeira seção de *Ser e Tempo*, Heidegger deteve-se nos fenômenos do falatório, da ambiguidade e da curiosidade. Para mostrar a temporalidade do decair, o autor se concentra no fenômeno da *curiosidade*. Ela consiste, em linhas gerais, no perceber algo sem ter que compreender expressamente esse algo, mas apenas *ver por ver*. Este não projeta expressamente nada de próprio no ente que presenciza. A curiosidade é um olhar que não se demora sobre o ente, que

projeta sobre ele o ser-aí de forma muito *pobre* e, ao ver o ente, já passa à procura de outro como *novidade*, dispersando o ser-aí, que passa a estar “em todo lugar e em nenhum” (HEIDEGGER, 2012, p. 943). O presenciado que fundamenta a curiosidade, sempre oferece e dispersa o ser-aí em algo novo, ao mesmo tempo tranquilizando o ser-aí e não permitindo que este volte-se para si mesmo. Assim, o “Dasein é arrastado pela dejectação, isto é, como dejectado num mundo ele se perde no ‘mundo’, em seu factual ser-remetido a aquilo-de-que-tem-de-se-ocupar” (HEIDEGGER, 2012, p. 947) e, desse modo, na curiosidade, fechado em si mesmo para suas possibilidades mais próprias, o ser-aí se perde no “mundo”, como conjunto de entes intramundanos dos quais deve se ocupar.

3. 1. 11 O CONCEITO EXISTENCIÁRIO DE CIÊNCIA E O PROBLEMA DA MUDANÇA NA COMPREENSÃO PRÉVIA DE SER

A partir da temporalidade mostrada como o sentido do cuidado, é possível agora ver como o cuidado fundamenta a ocupação, como temporalidade do ser-no-mundo; assim, Heidegger visa mostrar que a mesma temporalidade é fundamento do ser-no-mundo. O autor procederá, no §69 de *Ser e Tempo*, interpretando temporalmente a ocupação que vê ao redor, a mudança na compreensão de ser primária dos entes e a transcendência do mundo. Em nosso trabalho, concentrar-nos-emos no segundo momento dessa tarefa: “*O sentido temporal da modificação do ocupar-se que vê ao redor no descobrir teórico do subsistente do interior-do-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 969).

Quando no decurso das análises *ontológicas-existenciárias* nos perguntamos pela “gênese” do descobrir *teórico* a partir da ocupação que-vê-ao-redor, já mostra que não estamos pondo um problema sobre a história ôntica e a evolução da ciência, suas circunstâncias factuais e seus fins imediatos. Ao buscar a *gênese ontológica* do comportamento teórico, perguntamos: Quais são na constituição-de-ser do Dasein, as condições existenciárias necessárias à possibilidade de que o Dasein possa existir no modo da pesquisa científica? A posição dessa questão visa obter um *conceito existenciário de ciência* (HEIDEGGER, 2012, p. 969).

O questionamento de Heidegger sobre a ciência não busca fazer uma filosofia da ciência no sentido tradicional, o que não impede de considerarmos o modo como o autor aborda a ciência, como filosofia da ciência, em sentido não-tradicional, pois, no

fundo, trata-se de uma investigação filosófica sobre o sentido da ciência a partir da existência do ser-aí, isto é, a partir do ente que nós mesmos somos enquanto somos, o si mesmo próprio sendo no mundo. Assim, o que Heidegger busca é quais das estruturas do ser-aí, liberadas na analítica e reinterpretadas temporalmente, fundamentam o comportamento teórico que fundamenta o ser científico do ser-aí, bem como, alcançar uma interpretação da ciência dentro da existência. *Conceito existenciário de ciência* diz de antemão que o que se visa alcançar é a ciência como modo de ser desse ente que existe propriamente. “Entretanto, a plena interpretação existenciária só pode ser levada a cabo quando, a partir da temporalidade da existência, se tenha elucidado o sentido-de-ser e a ‘conexão’ entre ser e verdade” (HEIDEGGER, 2012, p. 969). Isso significa que a plena interpretação de Heidegger sobre a ciência a partir da existência só seria feita depois do desfecho, por assim dizer, de *Ser e Tempo*, o que, como sabemos, não aconteceu; mas ao mesmo tempo isto revela que a questão da ciência e seu sentido estão no projeto original de Heidegger e se mantêm na sua visada e em seu programa posterior à parte publicada de *Ser e Tempo*; assim, o tema da ciência não poderia ser considerado, em absoluto, como desimportante dentro da obra do autor.

Heidegger nota que, até agora, a fim de lançar as estruturas essências à interpretação do comportamento teórico, só se levantou que há, no fundamento de tal comportar-se do ser-aí, uma mudança, a saber, da ocupação com obra que vê os entes como utilizáveis para a pesquisa do ente visto previamente como subsistente. Tal mudança, frisa Heidegger, não é a simples troca da ocupação *prática* pelo abster-se *teórico*, como se a teoria surgisse de uma privação da prática.

Mas a atitude “teórica” da ciência ainda não foi alcançada de modo algum. Ao contrário, pois deter-se interrompendo o manejo pode assumir o caráter de um ver-ao-redor mais aguçado, como “inquirir” a prova do que foi obtido, numa vista de conjunto sobre o “trabalho ainda em andamento” (HEIDEGGER, 2012, p. 971).

A simples pausa na ocupação, causada ou não por um utilizável problemático ou por uma pausa *para avaliar* a situação da obra, não pode explicar a gênese da teoria científica. Primeiro, porque o caráter de subsistente somente *se anuncia*, permanecendo em vistas ao retorno do ente ao modo utilizável e ao reestabelecimento da ocupação. Segundo, porque, se não se explica a ciência como retorno da ocupação, há algo mais que necessitamos para determinar a ciência a partir da existência.

Teoria e prática são, no fundo, indissociáveis para Heidegger: “assim como a prática possui seu ver específico (teoria), assim também não há investigação teórica que não tenha sua prática própria” (HEIDEGGER, 2012, p. 971). Nem mesmo a mais abstrata investigação metafísica se abstém de uma fala, leitura ou escrita como prática; assim, também, nem mesmo a mais irrefletida prática funciona sem uma visão específica sobre o ente em que trabalha. Por mais triviais que soem essas colocações, elas revelam que a distinção absoluta entre teoria e prática é obscura do ponto de vista ontológico existenciário.

Tradicionalmente, a teoria distingue-se por empregar a prática com vistas à “consideração pura, do descobrir investigativo e do abrir as ‘coisas elas mesmas’” (HEIDEGGER, 2012, p. 973). Heidegger vê por trás disso, sem esclarecer, a precedência do ver e do intuir como guia de toda interpretação do conhecimento na história da filosofia. O autor age então, em conformidade com essa determinação da história da filosofia, interpretando o ver-ao-redor da ocupação prática com vistas a revelar a gênese existenciária da ciência³³.

O ver-ao-redor funda-se na visão da totalidade instrumental, compreendida, aberta, na ocupação. O ver-ao-redor, na visão da totalidade, põe o instrumento mais próximo do ser-aí, na obra em vista de si mesmo, não espacialmente, no sentido tradicional físico, mas como possibilidade que vai de encontro ao ser-aí. Essa aproximação Heidegger chama de *reflexão*, cujo esquema se expressa na estrutura *se-então*. A reflexão expressa a situação atual, cotidiana, do ser-aí ocupado; ela permite que tal situação seja vista como *esta* situação. Assim, a reflexão que ilumina a situação presenciza o ser-no-mundo. Tal presencização “se funda numa retenção do complexo instrumental de que o Dasein se ocupa aguardando uma possibilidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 975). Isto é, o presente é a estase da reflexão, ao mesmo tempo que se funda num modo impróprio do sido, retendo a totalidade instrumental, visando a possibilidade futura da ocupação com obra. Para que a reflexão, que se funda no ver-ao-redor, possa se mover na totalidade instrumental, uma compreensão já deve ter se dado, isto é, como a estase fundamental da compreensão é o futuro, aqui se mostra de novo o futuro como estase fundamental de todo comportamento do ser-aí.

³³ Curiosamente, nesse momento, Heidegger parece aceitar um preconceito da história da metafísica e, por mais que o ver-ao-redor da ocupação não seja o mesmo do puro ver, como intuição, da história da filosofia, o preceito que reside nesse ver, como guia da interpretação de todo conhecimento, é aceito na análise sem uma crítica detida.

Na estrutura *se-então*, o *se* já é sempre compreendido de antemão como isto ou aquilo. A estrutura de *algo como algo* precede qualquer predicação e funda-se na temporalidade do compreender, cuja estase fundamental, pela qual o compreender se temporaliza, é o futuro. Essa caracterização temporal da reflexão só pode contribuir para que se veja a gênese do comportamento teórico *se*, por ela, tornar-se clara a mudança na compreensão primária de ser.

Para Heidegger, as proposições a respeito dos entes revelam os tipos de comportamentos que fundamentam o ser-aí existente; seguindo o exemplo dado pelo autor: quando dizemos que *o martelo é pesado*, podemos entender que ele não é leve e exige força em seu emprego ou que seu manejo é difícil; ou então podemos entender que o objeto nomeado *martelo* possui a propriedade de ser pesado, isso pode significar que, quando lhe retiramos seu suporte, ele cai puxado por uma força que atrai os objetos para a Terra. “Entendido o discurso desta maneira ele já não é dito no horizonte do reter-aguardante-de-um-todo-instrumental e de suas relações-de-conjunção. O dito é tomado em vista do que um ente ‘dotado de massa’ em geral possui” (HEIDEGGER, 2012, p. 979), isto é, tomando o martelo como coisa, sujeita à lei da gravidade, como toda e qualquer coisa, não se considera mais nem a temporalidade, nem o mundo. Assim, as relações de sentido, entre o ente que nós mesmos somos a cada vez que somos e os entes do interior do mundo, obscurecem-se. O ente, previamente visto como subsistente, não é mais este ou aquele ente, mas é uma compreensão do ente em geral que é tematizado pelo comportamento teórico.

O próprio autor questiona: onde reside a modificação do discurso? Segundo Heidegger, reside no fato de que o ente é visto agora de uma nova forma, como subsistente (HEIDEGGER, 2012, p. 981). As perguntas que nos surgem são: como e por que a compreensão de ser *transmudou-se*? O que foi preciso acontecer para que se parasse de ver os entes como primariamente utilizáveis para vê-los como subsistentes? Neste momento, Heidegger recuará:

Além de que já não há dúvida de que o utilizável pode tornar-se ainda tema de uma investigação e determinação científica, por exemplo, na pesquisa do mundo ambiente, do *milieu* no contexto de uma biografia no conhecimento histórico. O complexo instrumental cotidianamente utilizável, sua gênese histórica, sua valorização, seu papel factual no Dasein constituem objeto da ciência da economia (HEIDEGGER, 2012, p.981).

Isto é, faz-se ciência sem a modificação do primário modo de ver os entes como instrumentos, os exemplos são os da economia, da biografia historiográfica e da “pesquisa do mundo ambiente”, que o autor não esclarece do que se trata – se de uma ecologia, etologia ou algo próximo. Fato é que agora, para Heidegger, a modificação no modo de ver os entes não é mais determinante na gênese do comportamento teórico científico, assim como a pausa da ocupação. “Para poder tornar-se objeto de uma ciência, o utilizável não precisa perder seu caráter de instrumento. A modificação do entendimento de ser não parece necessariamente constitutiva da gênese do comportamento teórico ‘em relação às coisas’” (HEIDEGGER, 2012, p. 981). Mas por que então Heidegger havia indicado tal mudança como fundamento do comportamento teórico? Tudo indica que o que Heidegger tinha em vista como *a ciência* era, na verdade, a ciência natural, ou física-matemática moderna, que é o exemplo sobre o qual se detém o autor daqui em diante. Porém, em nenhum momento Heidegger se ocupou de operar uma distinção rigorosa entre as distintas ciências, no máximo com relação ao conhecimento histórico, ao qual identifica o modo de ser próprio do ser-aí, como sendo histórico. Além de não questionar ontologicamente as diferentes ciências, mesmo na exceção da história, não fica claro quais conhecimentos são históricos, e quais não o são, a partir da perspectiva da existência. Assim, uma intuição³⁴ que já havíamos relatado em nosso trabalho – de que ao se referir à *ciência* em geral, Heidegger na verdade tem em mente a física-matemática moderna –, confirma-se como descuido do autor e como algo que, apesar de relatado no texto, não parece ter sido admitido expressamente.

Antes de concluirmos com a análise do exemplo da física-matemática, vamos refazer o caminho de nossa análise preparatória, para podermos ter mais claro diante dos olhos as estruturas que serão articuladas na sequência. Começamos relacionando a ciência com a dimensão concreta da questão do ser, depois, mostramos o conhecimento – tal como entendido no modo de ser científico – como derivado em relação ao ser-no-mundo ocupado, bem como que a subsistência se anuncia a partir da deficiência da ocupação; depois, mostramos que o compreender fundamenta todo comportamento do ser-aí e que questões sobre a realidade do “mundo exterior” só teriam sentido a partir do comportamento teórico; a partir de então, com a discussão sobre a temporalidade, seguimos na busca da gênese existencial do comportamento teórico, que residiria,

³⁴ C.f. p. 17.

segundo Heidegger, na decadência do ser-aí e na mudança da compreensão prévia do ser dos entes, de utilizáveis para subsistentes. Na análise da decadência, pelo caráter de fechado-em-si-mesmo e da certeza-de-si, conseguimos intuir o obscurecimento do fenômeno do ser-no-mundo na situação da impropriedade e concluímos que, a partir de tal situação, questões sobre a realidade ou não do “mundo exterior” adquiriam sentido. Porém, no momento em que Heidegger se propõe diretamente a tratar da mudança na pré-compreensão do ser dos entes, não é possível mostrar como e por que se dá tal mudança, o que revelaria um limite da análise do autor; e quando Heidegger admite, literalmente, que tal mudança não pode fundamentar a gênese do comportamento teórico e que há ciências que funcionam considerando o mundo ambiente, a historicidade do ser-aí e os entes como utilizáveis revelar-se-iam como estando além do limite da análise, evidenciando o descuido de não se esclarecer o que se entende por *ciência* e não se diferenciar os tipos possíveis de ciências existentes.

Heidegger passa então a analisar mais detidamente o exemplo da física-matemática, pelo qual julga ser possível chegar ao *conceito existenciário de ciência*. Na proposição fisicamente compreendida *o martelo é pesado*, não só o caráter de instrumental é apagado do ente, como também seu *lugar próprio*, isto é, o martelo torna-se um corpo dotado de massa e extensão que, portanto, ocupa um lugar no espaço, mas esse lugar é completamente indiferente em relação ao todo instrumental originário. O lugar passa a ser a delimitação do espaço ocupado pelo objeto e este torna-se um ponto espacialmente identificado, que é ontologicamente igual a qualquer outro ponto. Assim, sem lugar próprio, sem um mundo, e atemporalmente tomado, não é mais o martelo que está em vista, mas a totalidade do subsistente que é tematizada: é o *objeto geral* que está à vista.

A física-matemática serve para Heidegger como “exemplo clássico do desenvolvimento de uma ciência” (HEIDEGGER, 2012, p. 983), assim, tratando a física-matemática como *exemplo clássico* de ciência, continua-se podendo interpretar o discurso do autor como válido para a ciência, no geral. Apesar de o próprio autor operar a ressalva a respeito da história, economia e *pesquisa do mundo ambiente*, o processo de generalização permanece.

Heidegger continua dizendo que o decisivo nessa ciência é o “*projeto matemático da natureza ela mesma*” (HEIDEGGER, 2012, p. 983). Este se apoia na descoberta de um subsistente constante, a matéria; em seguida, considera essa matéria em seus componentes quantificáveis: movimento, força, espaço, tempo (vulgar).

Somente colocando o ente (natureza) dentro de um campo de projeções como esse³⁵ é que se pode descobrir um *fato* e conduzir com ele uma experiência sob condições rigidamente controladas. O decisivo não é a matematização – no sentido de quantificação, de contagem – da natureza, mas sim que essa ciência como que “*abre um a priori*” (HEIDEGGER, 2012, p. 983), isto é, a partir de um campo de projeções, ela aborda a natureza, compreendendo-a de antemão como matéria.

Assim, o que a ciência matemática da natureza tem de paradigmático não consiste, pois, em sua específica exatidão, nem em ser “obrigatória para todos”, e sim em que, nela, o ente temático é descoberto da única maneira como um ente pode sê-lo: no prévio projeto de sua constituição-de-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 983).

Isso não significa que o que a física-matemática tem *assinalado* possua um maior rigor de análise, nem que se dê por seu caráter *constritivo*³⁶, mas sim que ela traz o ente a seu projeto, isto é, à abertura, em seus ver-prévio, ter-prévio e conceito-prévio. Assim, com esse exemplo, Heidegger acredita ter demonstrado seu ponto: para que os entes venham ao encontro do ser-aí, este já deve existir na abertura – compreensibilidade – e no mundo – significatividade; e elaborando o projetar, o que o ser-aí faz é dar sentido aos entes, isto é, ontologia. Assim:

Com a elaboração dos conceitos fundamentais do condutor entendimento-de-ser, determinou-se os fios condutores dos métodos, a estrutura da conceituação, a pertinente possibilidade de verdade e certeza, o modo-de-fundamentação e o modo-de-prova, o *modus* da vinculação e o modo da comunicação. O todo desses momentos constitui o pleno conceito existenciário de ciência (HEIDEGGER, 2012, p. 983-985).

Tentando articular as estruturas que liberamos em nossa análise preparatória, podemos dizer que a partir de um campo de projeções sobre o ser dos entes, aberto pelo ser-aí questionador, o ente, compreendido *como* algo, é visto, apreendido e comunicado para a impessoalidade; a totalidade dessas estrutura compõe o conceito existenciário de ciência. Podemos ver aqui a ciência – física-matemática – como modo de ser do ser-aí que, fechado em si mesmo na impessoalidade da decadência, considerando os entes como subsistentes, subsistência esta que se anuncia na deficiência da ocupação, aborda os entes projetando não o que lhe é próprio, mas a partir das determinações da

³⁵ Materialista e mecanicista.

³⁶ O que aparentemente aponta para uma mudança na compreensão de Heidegger a respeito da ciência, em relação ao texto de 1924, analisado em nosso Capítulo I.

metafísica e lógica tradicionais, de modo impróprio. A totalidade desse projetar sobre o ente de forma imprópria Heidegger chama de *tematização* (HEIDEGGER, 2012, p. 985). “A tematização tem em mira por em liberdade o ente-que-vem-de-encontro no interior-do-mundo, de tal forma que ele possa “projetar-se contra” um puro descobrir, isto é, possa tornar-se objeto. A tematização objetiva” (HEIDEGGER, 2012, p. 985). A tematização visa pôr o ente de tal forma que este possa ir contra o ser-aí, isto é, possa fazer objeção à existência, assim sendo, a tematização seria uma forma organizada de ver os entes dos quais o ser-aí se ocupa, antevendo sua deficiência e, assim, ver os entes a partir de um comportamento fundamentalmente *inseguro*, saltando sobre o caráter instrumental e considerando os entes, de antemão, como objetores do ser-aí que devem ser por ele apreendidos. Assim, obscurecendo a situação fundamental da ocupação, o ser-aí advém à totalidade dos entes, considerados como objetos a serem apreendidos, e vê a si mesmo como sujeito que sustenta a projeção e conhece os entes por meio dela.

Porém, apesar desse advir do ser-aí sobre os entes com o projeto matemático da natureza que tematiza o ente, o “ser objetivamente junto ao subsistente do interior do mundo, tem o caráter de uma *assinalada presencização*” (HEIDEGGER, 2012, p. 985), uma presencização que aguarda junto ao ente que este se revele em seu caráter de subsistência. Esse aguardar do ser-aí funda-se em uma decisão sua, em poder-ser na “verdade”, isto é, no trazer o ente para o campo de projeções fundado na compreensão da verdade como certeza. Com isso, Heidegger encerra a busca pela gênese da ciência na existência e ressalta que o que foi conquistado, *de fato*, foi que a tematização se funda no ser-no-mundo, isto é, que o ente só pode se tornar objeto e o ser-aí sujeito porque a totalidade na qual se pode projetar e ser algo *como...* já está aberta.

4 CONCLUSÃO

No primeiro capítulo nos empenhamos em mostrar como a ciência funcionava, para Heidegger, como um preconceito na filosofia de Husserl. Tal preconceito, de origem cartesiana, seria um obstáculo para a fenomenologia chegar, de fato, às coisas elas mesmas, já que entre estas e o ente que nós somos se interporia um método – um específico modo de perguntar e entender a verdade, o eu e a coisa –, que permitiria, no máximo, um contato com a representação das coisas, e não com elas mesmas. Ao mesmo tempo, já anunciávamos que a hermenêutica de Heidegger visava à complementação da fenomenologia pela identificação, questionamento e conceituação dos pressupostos ontológicos da investigação. Agora, em nosso segundo capítulo, conseguimos ver essa hermenêutica em funcionamento. Diz Heidegger, a “filosofia não há de querer jamais repudiar suas ‘pressuposições’, mas também não as deveria meramente admitir. Deve conceituar as pressuposições e expô-las mais radicalmente em união com aquilo de que são pressuposições” (HEIDEGGER, 2012, p. 847). Assim, o autor tenta cumprir esta tarefa com o tema da ciência: identificado o modelo científico como *preconceito*, há que se colocá-lo sob interpretação a partir da existência.

Acreditamos que nosso trabalho consegue mostrar que o autor estava claramente preocupado com as questões a respeito da ciência, como uma necessidade de sua época e como tema incontornável de seu projeto. Porém, acreditamos conseguir mostrar que, no caminho da ontologia fundamental, há um problema de execução. O problema seria a respeito da derivação do comportamento científico da situação fundamental de ocupação. No §69, em que o autor esclareceria como ocorre a mudança na pré-compreensão de ser dos entes, de instrumentos na ocupação, para subsistentes no comportamento teórico – mudança que revelaria a gênese, na existência, do comportamento fundamental da ciência –, Heidegger recua, admitindo ser possível fazer ciência sem a transformação dos instrumentos em subsistentes e sem o obscurecimento do fenômeno do mundo, citando como exemplos a historiografia, a economia e a, não esclarecida, *pesquisa do mundo ambiente*. Sem se deter sobre este revés, Heidegger lança mão da física-matemática moderna como exemplo clássico de ciência e mostra como ela se fundamenta em concepções prévias, lançadas pelo ser-aí pré-científico, num campo projeções que fundamenta sua interpretação e pesquisa. O problema é que, ao não questionar radicalmente a especificidade de cada ciência, mesmo reconhecendo

nelas diferenças fundamentais, e, sem mais, passar ao exemplo da física, Heidegger não esclarece se o que ele entende como *a ciência*, como generalidade, referia-se ou não somente ao caso da física-matemática moderna e ao modelo científico baseado no paradigma da física, ou se era possível estender aquele exemplo a toda e qualquer ciência.

Lembremos que Heidegger começa *Ser e Tempo* compreendendo, de maneira simples e formal, a relação entre ciência e ontologia como relação entre, respectivamente, fundamentada e fundamento e, posteriormente, desenvolvendo o projeto da ontologia fundamental, como a busca das condições de possibilidade de toda ontologia possível, a partir da analítica do ente que nós mesmos somos enquanto somos, isto é, existindo. Ente este que é privilegiado do ponto de vista ontológico por sua relação com o ser. Heidegger identifica na cotidianidade do ser-aí sua situação fundamental, a partir da qual constrói a analítica, visando reconstruir toda ligação entre nossos modos-de-ser e nosso modo fundamental de ser como ser-no-mundo. Assim, sendo o comportamento teórico um modo de ser do ser-aí, deveria a ontologia *fundamental* mostrar a gênese de tal comportamento na existência e, ao mesmo tempo, mostrar como tal comportamento deriva dessa situação fundamental. Porém, como vimos, essa derivação se mostrou problemática em *Ser e Tempo*. Que toda ciência e todo comportamento do ser-aí se fundem numa pré-compreensão de ser – que determina a compreensão de mundo, de ente e de eu – nos parece que Heidegger consegue mostrar. Porém, o modo como o comportamento teórico deriva da ocupação, e como se dá a mudança da compreensão prévia de ser, não é esclarecido. Parece-nos que, após o § 69, essa questão segue aberta na obra de Heidegger.

Assim sendo, vale a pena investigar obras posteriores a *Ser e Tempo*, em que o autor tematiza a ciência, para ver como esse problema ressurge. *Introdução à Filosofia*, de 1929, é obra fundamental para a compreensão da questão da ciência no pensamento de Heidegger, primeiro porque o autor leva a cabo uma investigação sobre a essência da ciência em comparação com a filosofia e com a visão de mundo, depois porque contém uma série de indicativos de desdobramentos futuros da obra do autor. Heidegger começa caracterizando a ciência como um conhecimento direcionado para o ente e para um âmbito específico do ente; já a Filosofia seria um conhecimento direcionado para o ser e, se acontece de se voltar para o ente, é sempre para sua totalidade. E ainda mais:

Contudo, o filosofar não se diferencia simplesmente da ciência. Há ainda algo mais: o que possibilita a essência da ciência, a saber, a positividade, reside em um transcender, e esse, como tal, é filosofar. De modo originário e expreso, a filosofia tem no transcender o que só advém à ciência em um aspecto e, com efeito, de um modo tal que ela mesma não tem poder sobre aquilo que sua essência veicula (HEIDEGGER, 2008b, p.234).

Logo, à filosofia, enquanto o transcender o ente do ser-aí em direção ao mundo, pertence a essência da ciência, no sentido em que é esse transcender que permite a positividade. Nesse sentido, segundo o próprio Heidegger, a filosofia seria mais científica do que qualquer ciência pode ser (HEIDEGGER, 2008b, p. 234-235), isso indica que, se a tese de 1924, aprofundada em *Ser e Tempo*, não foi abandonada pelo ator, foi, pelo menos, suspensa. E o posicionamento crítico do autor com relação ao ensaio de Husserl foi, por assim dizer, também suspenso; diz Heidegger:

Com a tese de que a “filosofia não é nenhuma ciência” também não se esta negando e contestando justamente o esforço que a fenomenologia vem fazendo há décadas para fundamentar a “filosofia como ciência rigorosa” (é esse o título de um conhecido ensaio de Husserl, publicado na revista *Logos* I, 1910)? Sim e Não (HEIDEGGER, 2008b, p. 16).

Sem nos demorarmos muito sobre isso, a ambiguidade da resposta de Heidegger reside, justamente, no fato de que a filosofia contém a essência da ciência, para o autor. Disso se segue que dizer que a filosofia é ciência seria como que tomar a parte pelo todo, ou tomar o fundado pelo fundamento. Mas ao mesmo tempo, dizer que a filosofia é acientífica, ou anti-científica, é afirmar algo em tom de contradição, dizendo que o fundamento é contrário ou não participa do fundado. Talvez essa ambiguidade resida no fato de que, nesse texto de 1929, para Heidegger, filosofia e ciência, apesar de intrinsecamente relacionadas e de reafirmado o pressuposto de que a filosofia fundamenta a ciência, em algum sentido, agora, sejam consideradas, a partir da suspensão da tese de 1924, como apenas *diferentes*. Pelo menos como um ponto de partida para a investigação.

Em *Ser e Tempo*, no mesmo §69, a questão da transcendência é tematizada. Diz Heidegger que para poder haver *tematização*, o ser-aí deve *transcender a situação inicial*, advindo o caráter de subsistência dos entes ao projeto científico. Diz também que, se o ente que tematiza, *transmuda*, a compreensão de ser, ele deve, desde sempre, compreender ser. Enfim, esse ente que compreende ser sempre desta ou daquela forma, ocupando-se com obra em vista de si mesmo ou apreendendo os entes como subsistentes em vista da verdade como certeza, já deve desde sempre transcender. Mas

nem pela sequente caracterização da transcendência se revela um esclarecimento das questões levantadas. Isto é, o que precisa acontecer, no fundamento do transcender, para que passemos a advir os entes como subsistentes, em vista de um projeto científico, e não mais como utilizáveis em vista de uma obra? Haveria, de fato, alguma relação de continuidade entre ocupação e pesquisa científica? É possível determinar ontologicamente uma pela outra? Nesse sentido, dizer que a essência da ciência pertence à filosofia, e que esta é mais científica do que qualquer ciência, reafirma o ponto de partida de que a ontologia fundamenta a ciência. Mas, de certa forma, o problema na mudança prévia na compreensão dos entes continua não resolvido no texto do curso de 1928-29.

Nesse sentido, a filosofia, como mantenedora da possibilidade interna da ciência, e compreendida por Heidegger como mais científica que qualquer ciência pode ser, já é um indicativo da mudança de tom no trato com a ciência. Por mais que ainda reste rígida a afirmação de que a filosofia é sempre mais fundamental que o modo de questionar científico, a ciência não se mostra mais como impedimento para *as coisas elas mesmas*, posição do autor em 1924, em sua discussão com Husserl, que nos parece mantida e aprofundada em *Ser e Tempo*. E ainda mais: o autor não titubeia em afirmar que a física-matemática, usada de novo como exemplo paradigmático, é uma “ciência autêntica” (HEIDEGGER, 2008b, p. 201), que determina o ser do ente que investiga, a natureza, de forma prévia às suas investigações. Aqui, Heidegger aparentemente retoma a análise da física-matemática moderna feita em *Ser e Tempo*, porém, a noção de que a ciência, a partir da existência, fundar-se-ia numa mudança na compreensão de ser, derivada de nossa situação fundamental de ocupação, não parece mais ocupar lugar na argumentação do autor, o que permite a afirmação dessa ciência como *autêntica*. Não que essa determinação seja expressa ou *conscientemente* feita como ontologia regional – como se Galileu ou Newton tivessem se empenhado num questionamento do ente, “no sentido platônico” (HEIDEGGER, 2008b, p. 200). Porém, o mérito desses *pais fundadores* da ciência moderna foi reconhecer a necessidade de um conceito prévio do ente³⁷, de uma determinação positiva de sua existência e sua estrutura, antes de se levar a cabo a investigação de tal ente. Portanto, não se trata apenas de reconhecer a ciência como mais um tipo de verdade ou mais um modo de ser do ser-aí, nem melhor nem pior que qualquer outro, mas de reconhecer que nela se realiza um tipo de conhecimento

³⁷ Tal conceito consiste na compreensão da natureza como conexão de corpos extensos móveis, sendo que “movimento” significa alteração de lugar de acordo com o tempo.

autêntico, ainda que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, essa autenticação se realize de forma atemática para a própria ciência. Isto é, pelo fato de o cientista ou do filósofo fundamentador da ciência não recorrer a uma investigação explícita do ser do ente, não decorre que a ciência que ele funda ou fundamenta seja uma forma de conhecimento insuficiente. Quando, em nossa introdução, perguntávamos se a mudança na compreensão de ser tinha caráter ôntico ou ontológico, já adiantávamos que, em *Ser e Tempo*, ao atribuir ao ser-aí, como ente tematizador, essa possibilidade, tal caráter seria ôntico. Porém, dada a não resolução da questão, com a impossibilidade de mostrar a derivação do comportamento científico em relação à ocupação, parece-nos que Heidegger *desvincula* a mudança na compreensão de ser *do* ser-aí em textos posteriores, como esse do curso de 1928-29.

Porém, há ainda um modo mais originário de relação com os entes no ser-aí, mais originário que o comportamento científico e, se não mais originário que a ocupação, pelo menos co-originário e determinante a esta, que é a *visão de mundo*. Heidegger caracteriza mundo, sucintamente, em 1928-29, como unidade de conexão dos entes. Nesse sentido, visão de mundo seria uma atitude convicta, e não necessariamente *consciente*, do ser-aí, que o dá suporte e o determina no *jogo da vida*, isto é, na relação desse ente com os demais entes não conformes a ele. Esse modo de ser, como já dissemos, é mais originário que a própria ciência e surge quando o ser-aí se vê lançado em meio à totalidade do ente e diante da *supremacia ameaçadora deste*³⁸. Nesse estado primitivo, só há ente e, ainda inexpresso, ser-aí; e quanto menos impregnado por teoria, técnica e organização, mais imediatamente ele é tomado pelo ente. Isso porque o ente se manifesta de início em sua supremacia, estado no qual o ser-aí como tal não se reconhece e compreende ser como *supremacia do ente*, bem como a si mesmo como ente entre entes. É nesse contexto que surge o mito, como uma possibilidade de o ser-aí, colocando-se a serviço dessa supremacia, conseguir abrigo e proteção contra a ameaça e o risco que ela lhe representa. É nesse contexto também que surgem os rituais, magias e orações como tentativas de se assenhorear do ente, permanecendo em seu abrigo.

Nesse ser-aí mítico, não faz sentido algo como ciência, pois não há *postura* do ser-aí perante a totalidade do ente; este se encontra absorvido e abrigado em seu seio. O apoio se dá, diante da supremacia do ente, como *concessão de abrigo* e como *postura*,

³⁸ Nesse momento, parece-nos que Heidegger assume como pressuposto inquestionado que a totalidade do ente, no sentido de *natureza*, seja ameaçadora, sem explicar por que ela seria ameaçadora por si. Tudo se passa como se a natureza nos fosse ameaçadora, geradora de insegurança, de forma evidente.

dois modos fundamentais da visão de mundo. Na visão de mundo como postura, o ser-aí age e comporta-se por si mesmo, em-virtude-de-si-mesmo, assim como na ocupação de *Ser e Tempo*. A postura é o apoiar-se do ser-aí no próprio ser-aí, é ter a si mesmo como fundamento, é o relacionar-se consigo mesmo. Ao mesmo tempo, o comportamento do ser-aí, na visão de mundo como postura, passa a ser o de confrontação com o ente. É justamente isso que torna possível algo como a ciência. Se lembrarmos de *Ser e Tempo*, também era necessário ao ser-aí passar a ver o ente como lhe fazendo objeção para que houvesse ciência, passando a ver o ente previamente como objeto, a partir de seu caráter de subsistência. Em 1928-29, a partir do momento em que o ser-aí conquista para si um lugar na totalidade do ente, sua *postura*, será por meio do confronto que nascerá a necessidade de controlar e dirigir o ente e, para tal, faz-se necessário compreender e advir a totalidade do ente enquanto tal. Nesse advir – como prever o modo como a totalidade do ente *se comporta*, por assim dizer, a partir do seu caráter de subsistência – torna-se possível, com a transcendência do ser-aí, estabelecer algo como *leis da natureza*, que dão conta das especificidades do ente, isto é, torna-se possível a ciência. O surgimento de leis só é possível com a visão de mundo como postura.

O decisivo aqui, com relação à ciência, vai ser a transformação no caráter da verdade: não mais como livre desvelamento do ente em si mesmo, mas como adequação desse ente às leis estabelecidas pelo ser-aí. Por isso: “Apenas um tal ser-aí que é fundamentalmente determinado pela postura expressamente escolhida por si mesmo e no qual é essencial uma confrontação com o ente é possível haver algo assim como pesquisa e ciência” (HEIDEGGER, 2008b, p. 396). Antes de uma visão de mundo como postura ser levada a cabo expressamente, isto é, antes do filosofar, algo como ciência não é possível. Assim, o conhecimento científico pode *por a coisa ela mesma*, mas isso não é de forma alguma a essência do conhecimento, esta, como tal, é a transcendência. Porém, apesar dessa diferença irreduzível, quando comparadas uma com a outra – filosofia (fundamento) e ciência (fundada) – e tomadas em relação à visão de mundo mítica, as atividades são postas lado a lado como posturas fundamentais do ser-aí humano contra o que seria uma visão mágica do mundo. Outro reconhecimento de proximidade das atividades nesse texto. Porém, a questão que lançamos, em *Ser e Tempo*, permanece: se antes queríamos saber como e por que a compreensão prévia de ser dos entes mudava, de instrumentos para subsistentes, e como da ocupação se passava ao comportamento teórico, agora é a passagem da visão de mundo como *concessão de abrigo* para *postura* que não se esclarece. Se às duas subjaz a

transcendência, o que é preciso acontecer para que esses diferentes modos de transcender, de fato, diferenciem-se?

Por fim, Heidegger indica como se dá a relação entre a filosofia e a visão de mundo e afirma, categoricamente: “o Filosofar é a formação da visão de mundo como postura, assim como a postura é a visão de mundo filosófica” (HEIDEGGER, 2008b, p. 403). Em outras palavras, e de acordo com as caracterizações do autor: o transcender expresso a partir de seu fundamento (o filosofar) – a ultrapassagem feita pelo ser-aí da totalidade do ente em direção à unidade de conexão dos entes, o mundo – é a formação de uma atitude convicta (visão de mundo) que dá suporte e determina o ser-aí na sua relação como os outros entes, como expressividade desse ente em meio à sua totalidade (postura), assim como essa nitidez do ser-aí (postura) é sua atitude (visão de mundo) de transcendência a partir de seu fundamento (filosófica). O fundamento da transcendência será caracterizado como o compreender, no sentido do projetar as próprias possibilidades. “Mas se um ente é e se isso é dito, logo, com essa atitude, o ente é manifesto. Perguntamos: o que precisa acontecer para que um ente possa ser manifesto? Precisa haver o nada. O que precisa acontecer para que haja o nada? O mundo ou a transcendência” (HEIDEGGER, 2008b, p. 421). Um mundo que não é ente nenhum, nem parte de nada maior, e que pode ser acessado por meio da transcendência. O filosofar não é uma investigação da transcendência, mas sim o próprio transcender expresso, isto é, para que o filosofar aconteça é preciso que, para além dos entes, não haja nada, isto é, o mundo como pura abertura, para que o ser-aí possa projetar suas próprias possibilidades e, a partir delas, advindo a ele mesmo, possa compreender ser e, a partir daí, a si mesmo e os demais entes.

A elaboração conceitual da transcendência seria uma tentativa de trazê-la para o campo fenomênico e deixar que ela aconteça livremente a partir de seu fundamento. Esse é um dos desfechos mais problemáticos desse texto, que pode ser esclarecido e melhor colocado a partir de uma leitura atenta de *Que é a Metafísica?*, preleção de 1929, imediatamente posterior a esse curso.

Para finalizar gostaríamos apenas de assinalar a importância e o desenvolvimento que essa temática terá na sequência da obra do autor. Em *Que é metafísica?*, lemos:

O homem – um ente entre outros – “faz ciência”. Neste “fazer” ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através dessa irrupção, se descobre o ente

naquilo que é em seu modo de ser. Essa irrupção reveladora é o que, em primeiro lugar, colabora, a seu modo, para que o ente chegue a si mesmo (HEIDEGGER M., 1996b, p. 52).

Também nesse texto há uma exploração da relação entre ciência e o nada, caracterizado mais acima como o que tem que haver para que o ser-aí se torne “nítido” na totalidade do ente. E mais, quando o autor afirma que só no ser-aí – que é fundamentalmente determinado pela visão de mundo como postura, expressamente escolhida por si mesmo a partir de uma confrontação essencial com o ente – é possível haver ciência, sua intenção aqui é mostrar como a ciência é fundamentada pela filosofia, como já mostramos, e, para isso, o autor parte de uma caracterização do ser-aí como ente que expressamente se destaca da totalidade do ente e torna-se essencial por si mesmo.

Essa parece ser justamente a problemática central de *Época da Imagem de Mundo* de 1938, a saber, entender como o homem “ocupa esta posição [de centro da totalidade do ente] expressamente como a posição constituída por ele mesmo, mantém-na voluntariamente como a posição ocupada por ele e assegura-a como solo de um possível desenrolar-se da humanidade” (HEIDEGGER, 2002a, p. 115). Acreditamos que esse texto é usado por Heidegger com o claro fim de pôr esta questão: como o homem conquista a visão de mundo como postura ou, então, como um ente entre outros entes passa, comportando-se teoricamente, a conquistar e manter sua posição de centro do ente? O que foi preciso acontecer para que o homem saísse de seu estado inicial, de ocupação absorvida com a totalidade dos entes, para o estado de *postura*? A questão, aqui, não é mais colocada do ponto de vista do ser-aí existindo, em sua cotidianidade mediana, como era no caso da analítica existencial de *Ser e Tempo*. A questão, nos termos de *o que foi preciso acontecer para...*, indica que não é mais a partir da existência do ser-aí que a mudança na compreensão de ser prévia dos entes será encontrada, mas sim a partir do *acontecimento histórico do ser*.

Em o *Que é uma Coisa?*, texto publicado por Heidegger em 1962, mas que foi redigido com base num curso dado em 1935-36 em Freiburg – portanto, pouco tempo antes de *Época da Imagem de Mundo* –, Heidegger tece uma análise da doutrina transcendental de Kant. No capítulo I, “O solo histórico em que se apoia a ‘Crítica da Razão Pura’ de Kant”, Heidegger fala sobre Descartes:

Esta história acerca de Descartes, que apareceu, duvidou, e se tornou, ao fazer isso, um subjetivista e fundou, por conseguinte, a teoria do

conhecimento, dá-nos, de fato, a imagem tradicional; mas ela é, quando muito, um ruim romance de qualidade inferior e de nenhum modo uma história em que o movimento do Ser se torna visível (HEIDEGGER, 2002b, p. 102).

Aqui Heidegger toma, claramente, posição em favor da tese de que é o ser, em sua história, que muda a compreensão que dele o ser-aí tem, sendo este apenas, quando muito, uma expressão do destino do ser. Assim sendo, a mudança na compreensão prévia do ser não é de competência direta do ser-aí, é uma mudança ontológica. A partir desse ponto de vista, faz sentido ainda buscar por algo como uma derivação do comportamento teórico desde a situação inicial de ocupação do ser-aí?

Ainda neste texto, Heidegger identifica o *matemático* como o fundamento da época moderna, fundamento que em muito ultrapassa Descartes, que seria uma expressão deste. Descartes teria recebido sua formação filosófica dos Jesuítas espanhóis, que tinham uma interpretação muito própria da filosofia de Aristóteles, segundo Heidegger. O *pano de fundo* de Descartes seria o confronto com essa tradição. Esse confronto se deu num tempo em que o *matemático* adquiriria cada vez mais predomínio. Heidegger não esclarece como se deu essa ascensão do matemático e continua:

Em tudo isto não se encontra absolutamente nenhum cepticismo, nem nenhum ponto de vista do eu, nem nenhum subjetivismo, bem pelo contrário. Por isso, a paixão do pensamento e investigação novos vai no sentido de clarificar e desenvolver, na sua essência mais íntima, a posição de fundo que, até então, permanecia obscura e não clarificada, manifestando-se de modo intermitente e, muitas vezes, interpretando-se erradamente a si mesma sobre sua própria essência. Mas isto significa apenas que o matemático quer, de acordo com sua exigência mais íntima, fundamentar-se a si mesmo; quer apresentar-se a si mesmo como padrão de *todo* o pensar e estabelecer as regras daí resultantes (HEIDEGGER, 2002, p. 103).

É o próprio matemático, como destino do ser, que *quer* algo como fundamentar todo conhecimento. O problema todo residiria em esclarecer como Heidegger identifica esse matemático destino do ser. Mas o que podemos ver aqui é que a questão da mudança no modo prévio de ver e compreender os entes, no Heidegger posterior a *Ser e Tempo*, passa a ser, ainda que de modo não esclarecido, uma mudança ontológica, de modo que a distancia com relação ao projeto de 1927 se completa, ao autor afirmar que a mudança fundamental, que aqui aparece na análise da mudança de sentido moderna de *objectum* e *subjectum*, é apenas “uma porção do caminho, necessariamente escondido ao olhar cotidiano, da história autêntica, que é sempre história da manifestação do ser, ou não é nada” (HEIDEGGER, 2002b, p. 108). A mudança, como porção do caminho

da história do ser, é ontologicamente anterior ao olhar cotidiano. Se entendermos esse olhar cotidiano como o olhar da situação fundamental do ser-aí em *Ser e Tempo*, como *ocupação*, a partir da qual Heidegger visava remontar todos os modos de ser desse ente, e considerarmos a mudança na pré-compreensão de ser dos entes como ontológica, temos a situação de que aquele olhar, a partir do ente que nós somos enquanto somos, em sua situação fundamental de *ocupação cotidiana*, não pode compreender essa mudança porque *a história autêntica da manifestação do ser* lhe é, *necessariamente*, escondida. Investigar por que essa história é necessariamente escondida da situação fundamental do ser-aí, e se seria possível compreender como e por que a compreensão de ser prévia dos entes pelo ser-aí muda a partir do ponto de vista da história do ser, seria objeto de um outro trabalho, a complementar o nosso, o qual se limitou a percorrer o começo desse trajeto e apresentar o problema que acreditamos marcar uma mudança de posição de Heidegger com relação à ciência.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *As confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 1964.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CROWELL, S. *A fenomenologia husserliana*. In: Mark. A. Wrathall e Hubert Dryfus, *Fenomenologia e existencialismo* (pp. 23-40). São Paulo: edições Loyola, 2012.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999.

DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Editora Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, RJ. 2000.

DRUCKER, C. *Husserl, Heidegger e a superação do naturalismo*. Philósofos , 03-23, Cidade: Editora, 1999.

GADAMER, H-G. *O Problema da consciência histórica*. Org. Pierre Fruchon. Tradução Paulo César Duque Estrada. Editora FGV. Rio de Janeiro, RJ. 2006.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008a.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

HEIDEGGER, M. *Meu caminho na fenomenologia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

HEIDEGGER, M. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. São Paulo: Nova Cultural. Col. Os Pensadores. 1996a.

HEIDEGGER, M. *O tempo da imagem do mundo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002a.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas e Petrópolis: UNICAMP e Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Prolegômenos sobre a história do conceito de tempo*. Madrid: Alianza Editorial S.A. 2006.

HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Edições 70. Tradução Carlos Morujão. Lisboa, Pt. 2002b.

HEIDEGGER, M. *Que é a Metafísica?* Editora Nova Cultural Ltda. Tradução Ernildo Stein. Col. Os Pensadores, 1996b.

HEIDEGGER, M. *O que quer dizer pensar?* Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. In. *Ensaio e conferências*. Bragança Paulista, SP. e Petrópolis, RJ. Editoras Universitária São Francisco e Vozes. 2008c.

- HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlantida, 1965.
- LOPARIC, Z. *O ponto cego do olhar fenomenológico*. O Que Nos Faz Pensar, 127-149, Cidade: Editora, 1996.
- MORUJÃO, C. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. Edições Loyola. São Paulo, SP. 2012.
- OLIVEIRA, C. *A ciência e a angústia*. Revista do Departamento de Psicologia. UFF, v. 18 - n. 1, p. 29-38, Jan./Jun. 2006.
- SANTOS, B. D. *Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna*. Estudos Avançados, 46-71, Cidade: Editora, 1988.
- SCHMIDT, L. *Hermenêutica*. Tradução Fábio Ribeiro. Vozes. Petrópolis, RJ. 2014.
- STEIN, E. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes. 1988.
- VALENTIM, M. A. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia*. O que nos faz pensar. Nº 25, p. 213-238. 2009.
- VALENTIM, M. *Como surge uma época? Sobre Heidegger e a modernidade*. Cadernos PET Filosofia, Técnica e Modernidade, nº. 12, p. 119-142. 2010/2011.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 30 de Agosto de 2017

Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM

Assinatura:

